Acerca de este libro

Esta es una copia digital de un libro que, durante generaciones, se ha conservado en las estanterías de una biblioteca, hasta que Google ha decidido escanearlo como parte de un proyecto que pretende que sea posible descubrir en línea libros de todo el mundo.

Ha sobrevivido tantos años como para que los derechos de autor hayan expirado y el libro pase a ser de dominio público. El que un libro sea de dominio público significa que nunca ha estado protegido por derechos de autor, o bien que el período legal de estos derechos ya ha expirado. Es posible que una misma obra sea de dominio público en unos países y, sin embargo, no lo sea en otros. Los libros de dominio público son nuestras puertas hacia el pasado, suponen un patrimonio histórico, cultural y de conocimientos que, a menudo, resulta difícil de descubrir.

Todas las anotaciones, marcas y otras señales en los márgenes que estén presentes en el volumen original aparecerán también en este archivo como testimonio del largo viaje que el libro ha recorrido desde el editor hasta la biblioteca y, finalmente, hasta usted.

Normas de uso

Google se enorgullece de poder colaborar con distintas bibliotecas para digitalizar los materiales de dominio público a fin de hacerlos accesibles a todo el mundo. Los libros de dominio público son patrimonio de todos, nosotros somos sus humildes guardianes. No obstante, se trata de un trabajo caro. Por este motivo, y para poder ofrecer este recurso, hemos tomado medidas para evitar que se produzca un abuso por parte de terceros con fines comerciales, y hemos incluido restricciones técnicas sobre las solicitudes automatizadas.

Asimismo, le pedimos que:

+ *Haga un uso exclusivamente no comercial de estos archivos* Hemos diseñado la Búsqueda de libros de Google para el uso de particulares; como tal, le pedimos que utilice estos archivos con fines personales, y no comerciales.

+ *No envíe solicitudes automatizadas* Por favor, no envíe solicitudes automatizadas de ningún tipo al sistema de Google. Si está llevando a cabo una investigación sobre traducción automática, reconocimiento óptico de caracteres u otros campos para los que resulte útil disfrutar de acceso a una gran cantidad de texto, por favor, envíenos un mensaje. Fomentamos el uso de materiales de dominio público con estos propósitos y seguro que podremos ayudarle.

+ *Conserve la atribución* La filigrana de Google que verá en todos los archivos es fundamental para informar a los usuarios sobre este proyecto y ayudarles a encontrar materiales adicionales en la Búsqueda de libros de Google. Por favor, no la elimine.

+ *Manténgase siempre dentro de la legalidad* Sea cual sea el uso que haga de estos materiales, recuerde que es responsable de asegurarse de que todo lo que hace es legal. No dé por sentado que, por el hecho de que una obra se considere de dominio público para los usuarios de los Estados Unidos, lo será también para los usuarios de otros países. La legislación sobre derechos de autor varía de un país a otro, y no podemos facilitar información sobre si está permitido un uso específico de algún libro. Por favor, no suponga que la aparición de un libro en nuestro programa significa que se puede utilizar de igual manera en todo el mundo. La responsabilidad ante la infracción de los derechos de autor puede ser muy grave.

Acerca de la Búsqueda de libros de Google

El objetivo de Google consiste en organizar información procedente de todo el mundo y hacerla accesible y útil de forma universal. El programa de Búsqueda de libros de Google ayuda a los lectores a descubrir los libros de todo el mundo a la vez que ayuda a autores y editores a llegar a nuevas audiencias. Podrá realizar búsquedas en el texto completo de este libro en la web, en la página `http://books.google.com`

COLECCIÓN LABOR

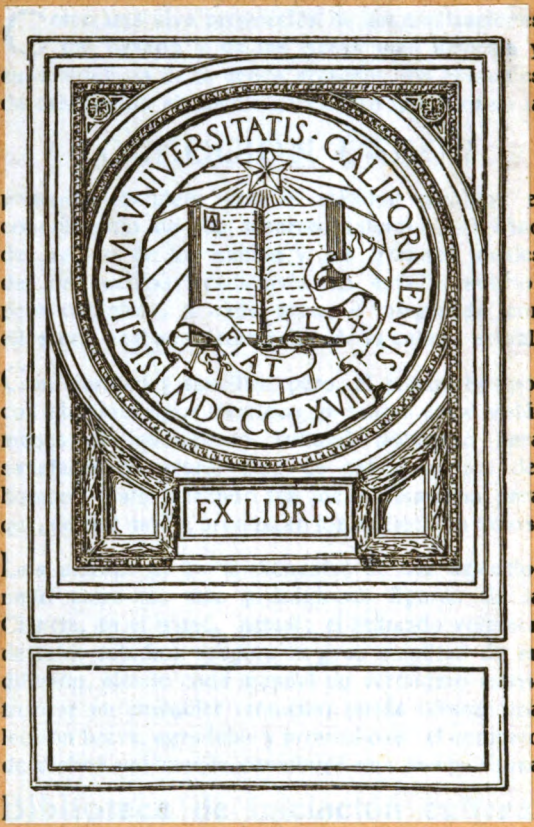
UC-NRLF
$B 142 632

SANTO TOMÁS DE AQUINO

Prof. Dr. M. GRABMANN

EDITORIAL LABOR. S. A.

Digitized by Google



cuyos manuales, igualmente útiles para el estudiante y el especialista, son de un valor inestimable para la generalidad del público, que podrá adquirir en ellos ideas precisas de todas las ciencias y artes.

Digitized by Google

COLECCIÓN LABOR

BIBLIOTECA DE INICIACIÓN CULTURAL

La Naturaleza de todos los países. La Cultura de todos los pueblos. La Ciencia de todas las épocas

PLAN GENERAL

SECCIÓN I **Ciencias filosóficas**	SECCIÓN VII **Geografía**
SECCIÓN II **Educación**	SECCIÓN VIII **Ciencias jurídicas**
SECCIÓN III **Ciencias literarias**	SECCIÓN IX **Política**
SECCIÓN IV **Artes plásticas**	SECCIÓN X **Economía**
SECCIÓN V **Música**	SECCIÓN XI **Ciencias exactas, físicas y químicas**
SECCIÓN VI **Ciencias históricas**	SECCIÓN XII **Ciencias naturales**

Digitized by Google

SECCIÓN I : CIENCIAS FILOSÓFICAS

VOLÚMENES PUBLICADOS

Los grandes pensadores, por el Prof. J. COHN, de la Universidad de Friburgo, traducción del Prof. DOMINGO MIRAL, de la Universidad de Zaragoza. Con 6 láminas. (2.ª edición).

Concepción del Universo, según los grandes filósofos modernos, por el Prof. L. BUSSE, de la Universidad de Halle, traducción de JUAN CREXELLS. Con 6 láminas. (2.ª edición).

Kant, por los Profs. KÜLPE y MESSER, traducción del Prof. DOMINGO MIRAL, de la Universidad de Zaragoza. Con 6 láminas. (2.ª edición).

Introducción a la Psicología, por el Profesor E. VON ASTER, de Munich, traducción del Prof. RUBÉN LANDA, del Instituto de Salamanca. Con 4 grabados. (2.ª edición).

Psicología aplicada, por el Prof. TH. ERISMANN, de la Universidad de Bonn, traducción de J. CARRERAS ARTAU, del Instituto de Barcelona. (2.ª edición).

Grafología, por MATILDE RAS, de la Société de Graphologie de París. Con 132 grabados y 10 láminas.

Introducción a la Ciencia, por el Prof. J. A. THOMSON, de la Universidad de Aberdeen, traducción de J. CALVO. Con 16 láminas. (2.ª edición).

Teoría del conocimiento, por el Prof. M. WENTSCHER, traducción del Prof. R. LANDA Y VAZ, del Instituto de Segovia.

Bergson, por EDUARDO LE ROY, del Instituto de París, traducción de CARLOS RAHOLA.

Lógica, por el Prof. J. GRAU, de Leipzig, traducción de D. MIRAL, Catedrático de la Universidad de Zaragoza.

Los problemas de la Filosofía, por B. RUSSELL, traducción de J. XIRAU, Catedrático de la Universidad de Barcelona.

Filosofía medieval, por el Prof. MARTIN GRABMANN, trad. de SALVADOR MINGUIJÓN, Prof. de la Universidad de Zaragoza. Con 16 láminas.

Ética, por G. E. MOORE, traducción de M. CARDENAL, Catedrático del Instituto de Salamanca.

Introducción a la Psicología experimental, por el Dr. N. BRAUNSHAUSEN, traducción de J. CARRERAS ARTAU. Con 17 grabados.

Aristóteles, por FRANZ BRENTANO, traducción de M. SÁNCHEZ BARRADO, Catedrático del Instituto de Burgos. Con una lámina.

Santo Tomás de Aquino, por el Prof. Dr. M. GRABMANN, de la Universidad de Munich, traducción de SALVADOR MINGUIJÓN, Profesor de la Universidad de Zaragoza. Con 8 láminas.

La Psicología contemporánea, por J. VICENTE VIQUEIRA. Con 16 láminas.

VOLÚMENES EN PRENSA

Filosofía griega y romana, por el Profesor J. B. MAYOR.
Descartes, por JOAQUÍN XIRAU, Catedrático de la Universidad de Barcelona.

VOLÚMENES EN PREPARACIÓN

Filosofía natural. — La Filosofía en España (dos volúmenes). **— Estética. — Metafísica. — Platón. — San Agustín. — Spinoza. — Leibniz. — Los grandes filósofos ingleses (Locke, Berkeley, Hume). — Hegel.**

Digitized by Google

SANTO TOMÁS DE AQUINO

Digitized by Google

COLECCIÓN LABOR

SECCIÓN I

CIENCIAS FILOSÓFICAS

N.º 240

BIBLIOTECA DE INICIACIÓN CULTURAL

Digitized by Google

MARTIN GRABMANN
Catedrático de la Universidad de Munich

SANTO TOMÁS DE AQUINO

Traducido de la quinta edición alemana y anotado

por

SALVADOR MINGUIJÓN ADRIÁN
Catedrático de la Universidad de Zaragoza

EDITORIAL LABOR, S. A. : BARCELONA - BUENOS AIRES

Digitized by Google

Con 8 láminas

1930

ES PROPIEDAD

Talleres Tipográficos de EDITORIAL LABOR, S. A. : Provenza, 88, BARCELONA

Digitized by Google

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

La personalidad de Santo Tomás de Aquino

		Págs.
I.	Biografía	9
II.	La obra literaria	22
III.	Personalidad científica y modo de trabajo	27
IV.	Las fuentes de la doctrina tomista	47
V.	La lucha de la doctrina tomista por el predominio en la escolástica	50

SEGUNDA PARTE

El sistema de Santo Tomás de Aquino

I.	Pensamiento y Ser. — Fe y Ciencia	59
	1. Pensamiento y ser	60
	2. Fe y Ciencia	69
II.	Existencia y esencia de Dios	85
	1. Existencia de Dios	86
	2. La esencia de Dios	91
III.	Dios y el Mundo	95
IV.	La naturaleza del alma humana	104
V.	El conocimiento en el hombre	115
VI.	Sistema de ética	126
VII.	De la teoría del Estado y de la sociedad	135
VIII.	Ideas sobre el Cristianismo y la Iglesia	146
IX.	Conclusión. Normas y consejos para la comprensión científica de Santo Tomás de Aquino	155
Bibliografía		165
Índice alfabético		171

829811

Digitized by Google

Digitized by Google

Prólogo de la quinta edición

La favorable acogida que han merecido las anteriores ediciones de este manual, nos obliga hoy a la publicación de esta nueva edición, que confiamos será recibida con el mismo entusiasmo que las anteriores. Traducido además en diversas lenguas extranjeras, ha dado su vuelta por el mundo y ha servido a miles de lectores de modesta guía a través del sistema de Santo Tomás de Aquino. Complemento de él son otros escritos que he hecho aparecer en diferentes editoriales, como mi « Introducción a la Summa Theologiae de Santo Tomás » (Friburgo, 1919), « La Idea de la vida en la Teología de Santo Tomás » (Paderborn, 1922), « La Vida espiritual de Santo Tomás » (Munich, 1924), « El Fundamento divino del conocimiento humano de la verdad según Agustín y Tomás de Aquino » (Münster, 1924), « La Filosofía de la Cultura en Santo Tomás de Aquino » (Augsburgo, 1925). Ajenas y propias investigaciones sobre la vida y escritos del santo, las publicaciones extraordinariamente numerosas, que con ocasión del sexto centenario de la canonización de Santo Tomás han traído a primer plano las investigaciones tomistas, han hecho necesarios una multitud de cambios y adiciones, sobre todo en la parte biográfica de este nuevo libro.

Munich, Fiesta de Navidad, 1925.

EL AUTOR

Digitized by Google

Digitized by Google

PRIMERA PARTE

La personalidad de Santo Tomás de Aquino

I. Biografía

La encumbrada figura filosófica de Santo Tomás aparece encuadrada en un marco de vida relativamente sencillo. Roccaseca, el palacio solariego de los condes de Aquino en Nápoles, había de gloriarse de haber dado al mundo el teólogo más grande de la Edad Media. Allí nació Tomás a fines del año 1224 o principios del 1225, hijo del conde Landulfo de Aquino y de su esposa, Teodora, nacida condesa de Theate. A la edad de cinco años entró Tomás en el vecino monasterio de Monte Casino, donde fué educado bajo el patrocinio de su tío, el abad Sinibaldo. Tal vez la religiosa soledad de aquel santo lugar grabó para toda la vida en el sensible corazón del joven, ya predispuesto al ideal, la marca profunda de la inclinación a la reflexión, al recogimiento y a la contemplación. En el año 1239 se despidió Tomás de Monte Casino para consagrarse en Nápoles al estudio de las artes liberales. En la rama de éstas que formaba el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) fué su profesor el maestro Martín. En la rama del *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) tuvo la dirección de Pedro de Ibernia. De este maestro, autor de unos Comentarios a Aristó-

Digitized by Google

teles, inéditos, recibió el joven Tomás la primera iniciación en la doctrina aristotélica. Con el aumento del saber crecieron igualmente en el joven noble la piedad y el celo por la virtud. No es de extrañar que la blanca vestidura de la floreciente Orden de predicadores atrajera poderosamente su piadoso espíritu. En el año 1244 toma el hijo del conde de Aquino el hábito de Santo Domingo en la iglesia de S. Domenico Mayor de Nápoles, de manos del prior Tomás Agni. Los superiores de la Orden lo enviaron en 1244 a París para seguir más altos estudios. En el viaje fué apresado por sus hermanos Reinaldo y Landulfo que estaban indignados por su ingreso en el claustro (1), y durante un año entero estuvo prisionero en el castillo paterno de San Juan. Cuando recobró la libertad, el General de la Orden, Juan el Teutónico, lo llevó a París (2). En 1245 entró Tomás por primera vez en la capital del reino franco, que Alberto Magno llamaba « la ciudad de los filósofos » y que Armando de Bellovisu celebra como « la primera sede del saber teológico ». No presentía él seguramente que había de ser el más célebre profesor de aquella Universidad. Entonces tuvo lugar también el primer encuentro entre Tomás, el joven hermano dominico siciliano, y Alberto el alemán, el Grande, que ya era esclarecido teólogo de la orden de Predicadores. Tomás estuvo tres años, 1245-1248, en París al lado de Alberto. Cuando éste, con motivo de la erección de un Estudio general (Universidad de la Orden), fué encargado por el Capítulo general celebrado en París en 1248 de la provincia alemana y marchó a Colonia, Tomás siguió a su querido maestro y pasó allí cuatro

(1) Este apresamiento lo hicieron por una carta del emperador Federico II, dada a instancia de la madre del Santo. Parece que ésta había querido arrancar a Tomás de los dominicos y entregarlo a los benedictinos. — *N. del T.*

(2) Parece que no acompañó a Santo Tomás Juan el Teutónico. — *N. del T.*

Digitized by Google

años dedicado a graves estudios. Alberto Magno ha ejercido poderosa influencia sobre la formación científica del Aquinatense. Se conserva en Nápoles un manuscrito de las lecciones de Alberto sobre el Pseudo-Areopagita de la propia mano de Santo Tomás. Un manuscrito de la biblioteca Vaticana (Cod. Vat. lat. 722) y otros descubiertos por A. Pelzer contienen: *Questiones fratris Alberti ordinis predicatorum quas collegit magister frater Thomas de Aquino* (1). Son lecciones inéditas de Alberto sobre la ética nicomaqueya de Aristóteles redactadas por Tomás.

En el año 1252 se ve otra vez a Tomás de Aquino en París, donde inauguró como bachiller sus tareas profesorales y dió lecciones sobre las Sentencias de Pedro Lombardo. El principio de esta actividad docente coincide con el estallar del enconado ataque de los profesores parisienses del clero secular bajo la dirección de Guillermo de San Amor contra sus colegas franciscanos y dominicos, que eran de mayor valía científica. Tomás, en su escrito *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* defendió los derechos de su Orden. Por estas disputas, acabadas solamente por la intervención del Papa Alejandro IV en favor de las Ordenes religiosas, no fué recibido en el cuerpo de Maestros en el plazo señalado por los estatutos. Igual suerte cupo a San Buenaventura, el teólogo franciscano defensor de los derechos de los Hermanos menores.

En el año 1256 recibió Tomás del canciller Heimerico la *licentia docendi* (2), en el mismo día que Buena-

(1) Cuestiones del hermano Alberto de la Orden de Predicadores, reunidas por el maestro hermano Tomás de Aquino.

(2) El canciller de la iglesia de Notre Dame, de París, confería en nombre del Papa al Bachiller, que se le presentaba y que había llenado las condiciones requeridas, la Licenciatura, la autorización para ejercer por sí el profesorado académico El que había obtenido esta promoción era recibido solemnemente en el Colegio de profesores y comenzaba con una lección inaugural, lo que se llamaba *principium*, su enseñanza pública como maestro.

Digitized by Google

ventura. Pudo entonces dar su primera lección *(principium)* y desarrollar independientemente su actividad docente como maestro ordinario de Teología. Duró, sin embargo, algún tiempo todavía la resistencia de los profesores enemigos a recibirlo solemnemente en el Colegio de profesores.

Asunto de las enseñanzas del Aquinatense era entonces la explicación de la Sagrada Escritura, que formaba el libro de texto propio de la instrucción teológica. Tomó, por decirlo así, muy en serio su cargo de profesor de Teología. Ante todo, él tenía un alto concepto del profesorado teológico. En un pasaje *(Quodlib.*, I, 14) plantea la cuestión de si la mayor importancia en la Iglesia corresponde a los pastores de las almas o a los profesores de Teología y la resuelve en favor de los últimos. Para ello da la razón siguiente: en la construcción de un edificio el arquitecto, que idea el plan y dirige la obra, desempeña un papel más importante que los trabajadores que de hecho fabrican el edificio. Una situación semejante a la del arquitecto tienen en la construcción del edificio divino de la Iglesia y del cuidado de las almas, además de los obispos, los profesores de Teología, que investigan y enseñan el modo cómo otros deben ejercer el cuidado de las almas. Cuán seriamente tomó el Aquinatense su función docente lo podemos ver también por las manifestaciones que se encuentran en escritos ocasionales, que compuso a ruego de otros con su nunca desmentida condescendencia para servir a los demás. Así habla en su escrito dirigido a la condesa de Brabante: « Sobre el tratamiento de los judíos » de los « muchos trabajos que trae sobre mi el nombramiento de profesor ». En el tratado *De sortibus* escribe que interrumpe y aprovecha el tiempo de vacaciones para dar el informe deseado. Esta seria y exclusiva dedicación a su misión de profesor, esta actividad docente ejercitada con toda la

Digitized by Google

energía de un tan rico espíritu, que constantemente fué fecundada y profundizada por una incansable actividad literaria, proporcionó a nuestro escolástico una alta consideración. Se alababa en Tomás ante todo, como nos informa su bien enterado biógrafo Guillermo de Tocco, la originalidad, el carácter progresivo y la independencia de sus explicaciones : « El ha traído a su exposición nuevas materias, ha introducido un nuevo y claro método de investigación científica y de resolución de las cuestiones, ha desarrollado en sus demostraciones nuevos argumentos. Para cada uno de los discípulos que le oían resolver las dudas y las dificultades con tan nueva enseñanza y con nuevos fundamentos, no cabía duda de que Dios había iluminado a este pensador con rayos de luz nueva. » Tomás de Aquino no era un profesor que se dirigiera por caminos trillados y ajustándose a viejos borradores de su oficio. Que esta altura de su capacidad docente, que este abnegado ejercicio de su profesión por parte del Aquinatense le ganó un enorme número de discípulos adictos y entusiastas, es una realidad hasta hoy en parte disputada y en parte no suficientemente apreciada, pero que se nos hará patente en otras circustancias. Así enseñó, pues, Tomás en París hasta 1259, en parte al mismo tiempo que su compañero de Orden Pedro de Tarantasia, que fué después el Papa Inocencio V.

En el año 1259 pudo Tomás utilizar su experiencia de profesor en el Capítulo general de Valenciennes, en el que había de fijarse el orden de estudios de las escuelas dominicanas. Juntamente con los maestros Bonushomo, Florentius, Alberto Magno y Pedro de Tarantasia trazó allí las líneas generales para los estudios de la Orden, en las que también se asigna adecuado lugar a los estudios profanos. En este Capítulo general se acordó además la fundación de establecimientos de instrucción para los misiones dominicanas en España.

Digitized by Google

En relación con este acuerdo y a incitación de Raimundo de Peñafort escribió Tomás en Italia entre 1259 y 1264 su *Summa contra Gentes* como libro de enseñanza para esos misioneros dominicanos. La mayor parte del séptimo decenio la pasó Tomás en Italia, su patria, que no había visto desde los quince años, y allí también estuvo entregado a la enseñanza de la Teología.

Del año 1261 al 1264 estuvo retenido al lado de Urbano IV como teólogo de la corte pontificia. Las ciudades en las cuales por entonces se detuvo la corte papal, Orvieto y Viterbo, conservan todavía hoy recuerdos de nuestro Santo. Varios de sus escritos *(Catena aurea; Contra errores Graecorum)* los compuso para Urbano IV o los dedicó a este Papa. En estos años tomó parte en la institución de la festividad del Corpus con la composición de su oficio litúrgico y con la poesía de la augusta cautividad eucarística. Fué también Tomás familiar de la corte de Urbano IV con su compañero de Orden, el filólogo Guillermo de Moerbeke, al cual indujo a traducir las obras de Aristóteles directamente del griego al latín. Los comentarios del Aquinatense sobre Aristóteles, que en gran parte corresponden a esta permanencia en Italia, así como, en general, sus posteriores estudios aristotélicos, adquieren por esto una seguridad y un fundamento filológico que naturalmente falta en las versiones de Aristóteles tomadas del árabe que hicieron un Gerardo de Cremona, un Miguel Scoto y otros. A la estancia de Santo Tomás en la corte de Urbano IV aluden evidentemente estas palabras de un poema del maestro Enrique publicado por Grauert: « Hay allí uno que sería el inventor de una nueva filosofía si la antigua quedase por el suelo destruída. Como nuevo editor la levantaría de nuevo de la mejor manera; aventajaría todavía a los filósofos antiguos por la gloria de su sabiduría. »

Digitized by Google

También el sucesor de Urbano, Clemente V, supo apreciar el talento y la virtud de Santo Tomás y le ofreció la silla arzobispal de Nápoles. Ruegos y lágrimas consiguieron que el humilde sabio pudiera conservar su situación de simple religioso, al servicio exclusivo de la ciencia. En el año 1265 Tomás fué llamado a Roma para encargarse de la dirección de los estudios de la Orden en la provincia romana. En el retiro del convento de Santa Sabina, donde en otro tiempo había estado Santo Domingo, ejerció el cargo de profesor con su celo acostumbrado. El tiempo que sus ocupaciones docentes le dejaban libre en Italia, en mayor grado que en París, lo empleó el Aquinatense en numerosos trabajos literarios, especialmente en el comienzo de su obra más madura, su Summa theologica cuya primera parte fué escrita en Santa Sabina de Roma.

Un más vasto campo de trabajo se abrió para nuestro sabio cuando en el otoño de 1268 fué de nuevo llamado por sus superiores monásticos a la Universidad de París como profesor de Teología. Esta segunda estancia en París, 1268-1272, señala el período de mayor intensidad en el trabajo científico del santo. Años fueron estos de producción literaria extremadamente fecunda, pero también de difíciles luchas.

En el año 1256 el fuego de la aversión de los profesores parisienses del clero secular contra las órdenes mendicantes, que latía bajo cenizas, se avivó de nuevo. Esta vez eran Gerardo de Abbatisvilla, un respetable sabio como lo atestiguan sus *Questiones quodlibetales*, y Nicolás de Lisieux los caudillos del ataque contra los profesores franciscanos y dominicos. Tomás, con el poder de su alto prestigio científico y con dos escritos de respuesta *(Contra doctrinam retrahentium a religione; De perfectione vitae spiritualis)*, se colocó frente al enemigo como una muralla.

Digitized by Google

De mayor alcance era otra pugna que Tomás tenía que decidir en París. Fué ésta su victoriosa lucha como jefe del *peripatetismo cristiano* contra el *peripatetismo averroista* en la Universidad de París. En efecto, en el seno de la Facultad de artes liberales de París se había hecho poderosa una dirección que debía aparecer como un peligro a los ojos del teólogo fiel a la fe, el peripatetismo averroista, cuyos principales representantes eran Siger de Brabant y Boetio Daco. Para esta dirección, la interpretación de la doctrina aristotélica, tal como Averroes la había formulado, era un criterio tan seguro que aun aquellas doctrinas del gran filósofo árabe que eran incompatibles con el dogma entendían ellos que podían hacerlas suyas, así, por ejemplo, la doctrina de la eternidad del mundo, la negación de la providencia y del libre albedrío, especialmente la afirmación de una unidad numérica de las almas intelectuales en todos los hombres. Prescindiendo de toda consideración con respecto a la fe y su revelación, el estudio de la filosofía fué apreciado como lo más alto de la vida del hombre. El cuadro de este poderoso movimiento intelectual, que el P. Mandonnet ha trazado en una obra monumental, está ahora ensanchado por las « Cuestiones » de Siger de Brabant sobre una gran parte de los escritos de Aristóteles, obra inédita, hasta ahora desconocida, que yo he encontrado en la biblioteca oficial de Munich (Clm. 9559). A este aristotelismo averroista opuso Tomás un aristotelismo cristiano, es decir, un aristotelismo ajustado a la enseñanza de la Iglesia, purgado y corregido. En un escrito especial: *De unitate intellectus contra Averroistas* o, como dice el título en un manuscrito de Munich (Clm. 8001, folio 29), *Tractatus Fr. Thomé contra mag. Sogerum de unitate intellectus*, rechaza de la manera más terminante el monopsiquismo, el error de graves consecuencias que profesaba Siger, y muestra que en este punto el Esta-

Digitized by Google

girita era mal interpretado. Que se trataba aquí de una cuestión teológica de las más graves en aquel tiempo, se advierte por la excitada emoción que vibra en las palabras finales del tranquilo y apacible autor: « He aquí nuestra impugnación del mencionado error. No se apoya en los documentos de la fe sino en la marcha del pensamiento y en las expresiones del filósofo mismo. Si alguno que se gloría jactancioso de su pretendida ciencia quiere presentar algo contra nuestra obra, no debe hacerlo en un rincón y ante muchachos que en cosas tan difíciles carecen totalmente de criterio. Debe más bien escribir contra nuestro escrito, si tiene ánimo para ello; entonces no sólo me encontrará a mi, el más pequeño de todos, sino a muchos otros que son amigos de la verdad, que se levantarán contra su error y su ignorancia. » Tomás fué testigo de la condenación del averroismo por el obispo de París en 10 de diciembre de 1270. Por lo demás, no era Siger de Brabant el único que sentaba su criterio en la Facultad de artes liberales de París. Tomás tenía precisamente entre los miembros sensatos de aquella Facultad entusiastas partidarios. Pedro de Auvernia, profesor de ella, es designado como « el más fiel discípulo » del Aquinatense. Este fué el que concluyó los comentarios del santo a los escritos aristotélicos « Sobre el cielo y el mundo» y «Política». La victoria científica sobre el aristotelismo averroista fué celebrada en el arte medieval como una proeza del Aquinatense. El « triunfo de Santo Tomás » sobre Averroes, que aparece a sus pies aniquilado, se representa en un notable fresco de Andrea de Bonaiuto en la capilla de Florencia (1), en retablos de Filippino Lippi en Santa María supra Minerva de Roma y de Fr. Traini en la iglesia de Santa Catalina de Pisa, y en una pintura al temple de Benozzo Gozzoli en el Louvre (Véanse láminas).

(1) Se atribuye a Tadeo Gaddi. — *N. del T.*

Digitized by Google

Tomás tenía que librar todavía en París una tercera batalla, que fué tal vez la más dolorosa para su noble espíritu. Vióse, en efecto, envuelto en contiendas científicas con los teólogos franciscanos. La condenación del peripatetismo averroista arrojó también sus sombras sobre el peripatetismo cristiano representado por Alberto Magno y Tomás de Aquino. Hacía tiempo que éste había despertado el severo recelo de los teólogos conservadores del clero secular y especialmente de la Orden franciscana. Eran también enemigos de la dirección científica marcada por Santo Tomás varios de sus propios compañeros de Orden, especialmente el inglés Roberto de Kilwardby. Para estos teólogos, San Agustín era, no sólo en las cuestiones teológicas, sino también en todas las filosóficas, el pensador decisivo, mientras que la doctrina y los textos aristotélicos los apreciaban más bien como ornamento y recurso de método. Para Santo Tomás, San Agustín era seguramente el más grande de los padres de la Iglesia y la más alta autoridad en la Teología. Pero a su lado concedía también un importante papel al Estagirita. Aristóteles ofrecía puntos de vista substanciales y formales para la construcción y estructura de la especulación teológica, era para el Aquinatense en la filosofía, especialmente en la psicología y la teoría del conocimiento, el autor decisivo que había que asimilar en lo posible y en lo necesario a la tradición agustiniana mediante una interpretación conciliadora. Surgió, pues, como viva llama, la lucha entre la dirección conservadora del referido agustinismo y el progresivo aristotelismo de Alberto el Grande y de Santo Tomás. El teólogo franciscano John Peckham, el principal entre los enemigos de Santo Tomás, se puso decididamente contra él. Se trataba, ante todo, de la enseñanza tomista de la unidad de la forma substancial en el hombre. Tomás, como mucho después

Digitized by Google

John Peckhan ha puesto de relieve con admiración en cartas de los años 1284 y 1288, expuso con la mayor tranquilidad y humildad su situación y su ortodoxia ante sus colegas y sometió en definitiva todo el asunto al juicio del colegio de profesores de Teología de París.

Tomás fué apartado de estas varias controversias e inquietudes que, sin embargo, en ninguna manera podían perturbar la paz de espíritu del santo y el ánimo de producción literaria del sabio, por su separación de aquella Universidad hecha por el canciller de estudios a instancia de los superiores de su Orden hacia el otoño de 1272. Como sucesor suyo fué llamado Fr. Romanus O. Pr. cuyo inédito comentario de sentencias se enlaza más con la dirección agustiniana. Que esta separación sorprendió en París al círculo de profesores, que fué acogida con disgusto, lo manifiesta el empeño, ciertamente inútil, de la Universidad de París ante el capítulo general de la Orden celebrado en Florencia en junio de 1272 para que hiciera volver a Santo Tomás a su puesto de profesor parisiense.

Tomás estaba ahora nuevamente en su tierra natal. El Capítulo de la provincia romana de la Orden, que igualmente se celebró en Florencia en 1272, lo restituyó en seguida a sus tareas de profesor y al mismo tiempo le encargó la fundación y dirección de un Estudio general de teología. Quedó a su elección señalar el lugar; se le otorgaron los más amplios poderes. Tomás se decidió, a instancia del rey Carlos de Anjou, por Nápoles. Allí había hecho en su mocedad sus primeros estudios, allí su corazón ansioso de Dios había buscado la paz de la vida del claustro en la Orden de Santo Domingo, allí marchó entonces el sabio llegado a la cima de su madurez, de su esfuerzo ascético y de su producción intelectual. ¿Presentía que sólo le quedaban pocos años de vida?

Digitized by Google

Nuevamente fué apartado Tomás de su actividad, más tranquila en Nápoles, por el llamamiento del Papa Gregorio X para que el gran teólogo acudiera al Concilio que iba a celebrarse en Lión en 1274 con objeto de tratar de la unión con la Iglesia oriental. El jefe supremo de la Iglesia no quiso que faltara el autorizado consejo del célebre teólogo que en sus grandes obras como también en monografías *(Contra errores Graecorum)* se había mostrado profundo conocedor de la cuestión que iba a debatirse en el Concilio.

El viaje hacia el Concilio fué para Santo Tomás el camino de la muerte. Por las noticias que nos dan las fuentes sobre los últimos años de la vida del santo se puede ver que estaba muy cansado por el exceso de trabajo, que sus fuerzas corporales no guardaban relación con el peso de su labor intelectual. Antes de llegar a Roma cayó Tomás en la mortal enfermedad. Murió el 7 de marzo de 1274, con la muerte de un santo, en el monasterio cisterciense de Fossanuova, en Terracina, donde él había querido hacer un descanso. En su lecho de muerte, al recibir la Eucaristía, dijo estas palabras: « Yo te recibo, precio de redención de mi alma. Por amor de ti he estudiado, he soportado vigilias y me he fatigado, te he predicado y enseñado. Nunca he dicho nada contra ti. Tampoco persisto en mi opinión obstinadamente, sino que si alguna vez me hubiera yo expresado con error sobre este Sacramento, yo lo someto al juicio de la santa Iglesia romana, en cuya obediencia salgo ahora de este mundo. » Reginaldo de Piperno, el inseparable amigo y compañero del santo, el que más profundamente ha sondeado esta alma limpia e infantil, el que recibió la confesión del maestro y amigo moribundo, dió testimonio después de su muerte de que lo había encontrado tan limpio e inocente como un niño de cinco años. Los monjes de Fossanuova, a quienes Santo Tomás en su lecho de muerte había expli-

Digitized by Google

cado el Cantar de los cantares, quedaron bajo la impresión de que habían presenciado el tránsito de un santo. Un hermoso relieve de Bernini que ahora decora el cuarto mortuorio, representa bellamente a Santo Tomás explicando a los monjes, que escuchan devotamente, ese elevado canto del amor.

En París produjo la noticia de la muerte profundo pesar. La Universidad de París tenía sobrados motivos para lamentar la prematura muerte del noble y genial sabio, del hombre de lozana creación intelectual, que había sido su ornamento y su orgullo. En un escrito al Capítulo general de la Orden de Predicadores celebrado en Florencia (1274) ha consagrado la Facultad parisiense de Artes liberales un impresionante recuerdo al muerto. En manera superabundante se ensalza a Tomás como la antorcha, el sol del siglo, y se deplora profundamente que con esta muerte haya desaparecido el fulgor de una tan clara luz de la Iglesia. A esta entusiasta loa se une el ruego de que los restos del santo encuentren su lugar de descanso en París. Pues fuera totalmente inadecuado otro lugar, ya que París lo había formado, ejercitado y guardado y después con este vivo anhelo demostraba que podía enterrar y conservar sus restos. Un monumento funerario digno de él había de afirmar todavía más en el corazón de las generaciones venideras el recuerdo de este célebre maestro que ya, aunque sólo fuese por sus escritos, debía vivir eternamente en la Universidad de París.

Esta pretensión de la Facultad de artes liberales de París no había de realizarse. Los restos mortales del Aquinatense encontraron al fin, después de varias vicisitudes, su lugar de descanso en 1368 en la Iglesia de los Dominicos de Toulouse. Desde la Revolución francesa el cuerpo del Aquinatense descansa en la Iglesia de San Sernin de la misma ciudad.

Digitized by Google

II. La obra literaria

La obra literaria de Santo Tomás es, en cuanto a su volumen, asombrosa, sobre todo si se tiene en cuenta que el Santo no llegó a cumplir cincuenta años y que le absorbieron el tiempo sus ocupaciones de profesor y las prácticas de la vida monástica. Como sucede con tanta frecuencia en la literatura escolástica, también en la herencia literaria del Aquinatense se han deslizado escritos apócrifos. De fijar críticamente las obras y los textos tomísticos se han ocupado Barbavara, Antonio de Sena, Nicolai, J. Echard, de Rubeis, y modernamente P. A. Uccelli, H. Denifle y P. Mandonnet. La separación de los escritos auténticos y de los no auténticos puede hacerse por los catálogos antiguos e indudables de las obras del santo y por la investigación de lo que nos han transmitido los manuscritos.

Según esto podemos presentar la siguiente enumeración de las obras de Santo Tomás seguramente auténticas. Debe también añadirse en lo posible la fecha de su relación, pues la cronología de sus escritos es de una significación digna de tenerse en cuenta para formar juicio de su doctrina.

A. Escritos filosóficos.

I. *Comentarios a Aristóteles.*

1. A los libros Perihermeneyas (comprende el primer libro que tiene 9 capítulos y dos lecciones sobre la primera parte del primer capítulo del segundo libro que es el capítulo décimo de la obra Aristotélica. (1269-1271?)
2. A los segundos Analíticos.
3. A los 10 libros de la Etica (1261-1264).
4. A los 12 libros de la Metafísica (1271-1272).
5. A los 8 libros de la Física (1261-1264).
6. A los 3 libros sobre el alma (1270-1272).
7. Al escrito sobre la percepción sensible *(De sensu et sensato)*.
8. Al libro sobre memoria y recuerdo.

Digitized by Google

9. A los libros 1-3 del escrito sobre el cielo y el mundo. Hasta el libro tercero lección 8.
10. A los libros sobre el origen y transmutación de las cosas *(De generatione et corruptione)* (lib. 1.°, lecciones 1-17). } 1272
11. A la política (Libros 1-3, 6).
12. A los libros de la Meteorología. Hasta el lib. II, lección 10 (1269-1271?).

II. *Comentario al Liber de Causis* (hacia 1268).

III. *Pequeños escritos filosóficos (Opuscula).*

1. *De ocultis operationibus naturae* (Sobre las operaciones ocultas de la naturaleza).
2. *De principiis naturae* (Sobre los principios de la Naturaleza).
3. *De mixtione elementorum* (Sobre la mezcla de los elementos).
4. *De motu cordis* (Sobre el movimiento del corazón).
5. *De ente et essentia* (Sobre el ser y la esencia).
6. *De aeternitate mundi contra murmurantes* (Sobre la eternidad del mundo, escrito hacia 1270).
7. *De unitate intellectus* (escrito de polémica sobre la unidad del entendimiento contra el comentario de Siger de Brabante a la obra *De anima*. Del año 1270).
8. *De substantiis separatis* (Sobre las substancias espirituales que existen con independencia de la materia. Después de 1268).
9. *De quattuor oppositis* (De los cuatro opuestos de las proposiciones).
10. *De propositionibus modalibus* (De las proposiciones modales).
11. *De demonstratione* (De la prueba científica).
12. *De fallaciis* (De las falacias).
13. *De natura accidentis* (De la naturaleza del accidente).
14. *De natura generis* (De la naturaleza del género).
15. *De natura verbi intellectus* (De la naturaleza del verbo del entendimiento).
16. *De differentia verbi divini et humani* (De la diferencia entre la palabra divina y la humana).
17. *De natura materiae* (De la naturaleza de la materia).
18. *De instantibus* (De los instantes).
19. *De principio individuationis* (Del principio de individuación).
20. *De fato* (Sobre el hado, pertenece tal vez a Alberto Magno).

B. Escritos en que predomina el contenido teológico.

I. *Exposiciones de teología sistemática.*

1. Comentario a los cuatro libros de las sentencias de Pedro Lombardo (1253-1255). Un comentario compuesto más tarde por Santo Tomás al primer libro de las sentencias se ha perdido.

Digitized by Google

2. *Compendium theologiae ad Reginaldum* (breve Epítome de Teología que está sin acabar ; escrito después de 1260).
3. *Summa theológica.* La primera *(Prima)* y segunda parte *(Secunda)* pertenecen a los años 1266-1272. La tercera parte *(Tertia)* escrita en 1272-1273 quedó sin acabar. El complemento (el llamado *Supplementum)* pertenece a Reginaldo de Piperno.

II. *Literatura de cuestiones.*

1. *Quaestiones quodlibetales* (1) (Libros 1-6 y 12 escritos en París, 1269-1272, libros 7-11 escritos en Italia 1265 hasta 1267.
2. *Quaestiones disputatae* (2).
   a) *De veritate* (Sobre la verdad, 1256-1259).
   b) *De potentia* (Sobre el poder de Dios).
   c) *De spiritualibus creaturis* (Sobre las criaturas espirituales).
   d) *De anima* (Sobre el alma).
   e) *De unione Verbi incarnati* (Sobre la encarnación del Verbo).
   f) *De malo* (Sobre el mal).
   g) *De virtutibus in communi* (De las virtudes en general).
   h) *De virtutibus cardinalibus* (Sobre las virtudes cardinales).
   i) *De charitate* (Sobre la caridad).
   j) *De correctione fraterna* (Sobre la corrección fraterna).
   k) *De spe* (Sobre la esperanza).
   l) *De beatitudine* (Sobre la bienaventuranza).

1260-1268

1269-1272

III. *Escritos más pequeños (Opuscula)* de contenido predominantemente dogmático.

1. *De articulis fidei et sacramentis* (Sobre los artículos de la fe y los sacramentos).

---

(1) *Quaestiones quodlibetales* son el residuo escrito de los ejercicios de discusión dispuestos por un maestro de teología que se verificaban ordinariamente dos veces al año por Navidad y para Pascua y en los cuales se debatían libremente cuestiones sobre diferentes materias de la teología. Por eso la literatura escolástica de los *quodlibeta* no conoce ninguna ordenación sistemática de las materias tratadas en esas discusiones.

(2) Las *Quaestiones disputatae* son el residuo literario que ha quedado de las *Diputationes ordinariae* celebradas periódicamente por un profesor de teología, en las cuales se trataban importantes cuestiones teológicas de un modo más detenido y profundo. Las *Quaestiones disputatae* de Santo Tomás como también de otros escolásticos, por ejemplo, de Mateo de Aquasparta, contienen exposiciones de conjunto, extensas y profundas, de cuestiones teológicas. Más tarde se borra la diferencia entre *Quaestiones quodlibetales* y *Quaestiones disputatae.*

Digitized by Google

2. *In Dionysium de divinis nominibus* (Comentario al libro de Dionisio Areopagita sobre los nombres divinos).
3. *In Boethium de Trinitate* (Explicación del libro deBoecio sobre la Trinidad).
4. *In Boethium de hebdomadibus* (Comentario al libro de Boecio sobre los axiomas).
5. *In primam decretalem* (Explicación de la primera decretal).
6. *In secundam decretalem* (Explicación de la segunda decretal) (1).
7. *Responsio de articulis XXXVI.*
8. *Responsio de articulis XLII* (1271).
9. *Responsio de articulis CVIII.*
10. *Articuli iterum remissi.*
11. *Responsio de articulis VI.*

} Respuestas a cuestiones dirigidas a Santo Tomás

12. *Responsio ad Bernardum abbatem* (Carta al abad Bernardo de Monte Casino.

IV. *Obras apologéticas.*

1. *Summa contra Gentes* (Summa contra los gentiles, esto es, principalmente contra los árabes, compuesta entre 1259 y 1264. Autógrafo conservado en la Biblioteca vaticana).
2. *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos* Justificación de la fe contra los sarracenos, griegos y armenios).
3. *Contra errores Graecorum* (Contra los errores de los griegos, escrito 1261-1264).

V. *Teologia práctica, Filosofía jurídica, social y del Estado.*

1. *De sortibus* (Sobre el echar suertes).
2. *De judiciis astrorum* (Sobre astrología. Después de 1260)
3. *De forma absolutionis* (Sobre la forma de la absolución).
4. *De emptione et venditione* (Sobre compra y venta).
5. *De regimine principum ad regem Cypri* (Del régimen de los príncipes, el libro 1.° y el 2.°. Cap. 1-4 pertenecen a Santo Tomás, tal vez del año 1266, el resto es de Tolomeo de Lucca).
6. *De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae* (Sobre el régimen de los judíos por parte de la autoridad secular. 1263-1267?).

VI. *Ascética y monaquismo.*

1. *Expositio Orationis dominicae* (Exposición del Padre Nuestro).

(1) Este libro y el anterior se refieren a dos Decretales que atañen a la fe católica, dadas por Inocencio III en el Concilio IV de Letrán del año 1215. Con ellas comienza la colección de Decretales de Gregorio IX, hecha por San Raimundo de Peñafort. — *Nota del T.*

Digitized by Google

2. *Expositio Symboli Apostolorum* (Explicación del Símbolo de los Apóstoles).
3. *De duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis* (Sobre los dos mandamientos de la caridad y los diez mandamiento de Dios).
4. *Officium corporis Christi* (1264. Oficio de la festividad del Corpus con las poesías eucarísticas del Aquinatense).
5. *Collationes dominicales* (Pláticas de domingo).
6. *Epistola ad quemdam fratrem de modo studendi* (Carta a un compañero de Orden monástica sobre el modo de estudiar).
7. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256 ó 1257).
8. *De perfectione vitae spiritualis* (1269).
9. *Contra retrahentes a religioso cultu* (1270).

} Escritos en defensa del estado religioso.

10. *Expositio de Ave Maria* (Exposición del Ave María).
11. Dos *Principia* nuevamente descubiertos (Discursos inaugurales como bachiller, 1252, y como maestro, 1256).

VII. *Escritos exegéticos :*

Comentarios :

1. Al libro de Job.
2. A los cuatro primeros nocturnos del Salterio (hasta el salmo 54).
3. Al Cantar de los Cantares.
4. A Isaías.
5. A Jeremías.
6. A las Lamentaciones.
7. *Catena aurea super IV Evangelia* (Cadena de oro. Una explicación a los cuatro Evangelios en forma como de cadena constituída por citas de los Santos Padres unidas en serie). Lo referente al Evangelio de San Mateo fué escrito entre 1261 y 1264, el resto se concluyó antes de 1272.
8. Lecciones *(Lectura)* dadas en París sobre el Evangelio de San Mateo (1).
9. Lecciones *(Lectura)* sobre el Evangelio de San Juan (redacción de Reginaldo de Piperno, 1269-1272).
10. Comentario a las epístolas de San Pablo. (El comentario de la carta a los romanos y de la primera a los corintios compuestos por el mismo Santo Tomás ; el resto es una fiel copia de sus lecciones orales hecha por Reginaldo de Piperno. Fecha de su comienzo 1269-1273).

(1) Estas lecciones no las escribió Santo Tomás, sino que las expuso oralmente en París. Pedro de Andria juntamente con otro de sus oyentes las publicaron. — *N. del T.*

Digitized by Google

III. Personalidad científica y modo de trabajo

Tomás de Aquino produjo en sus contemporáneos la impresión de una extraordinaria, poderosa personalidad intelectual. Tolomeo de Lucca lo llama « Arca de la filosofía y teología », Juan de Colonna lo ensalza como « incomparable maestro ». Remigio de Girolam. lo celebra como « la luz de nuestros ojos y la corona de nuestra cabeza ». Con entusiasmo casi ilimitado se expresan también sobre la preeminente personalidad del Aquinatense otros compañeros suyos de religión monástica : Bernardo de Cremona, Armando de Bellovisu y especialmente Guillermo de Tocco. Esta impresión no podía limitarse a la orden dominicana. En el mismo Siger de Brabant se encuentra esta mención: *Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas* (1). El profesor de París Godofredo de Fontaines, del clero secular, que en el orden científico sigue muchas veces distintos caminos que Santo Tomás, alaba lleno de entusiasmo a este « el más célebre maestro », considera su doctrina como la más útil y preciosa después de la de los Santos Padres y entiende que sólo a través de él reciben las doctrinas de otros teólogos su corrección, su sabor y su condimento.

No es ligero empeño entrar aquí en el análisis de esta personalidad, que tan poderosa influencia ejerció sobre sus contemporáneos, y hacer un examen minucioso de su individualidad científica. Falta ante todo en Tomás la correspondencia epistolar, que derrama tan sorprendente luz, por ejemplo, sobre la vida interior de San Anselmo de Canterbury. Su biógrafo Guillermo de Tocco no es, ni con mucho, un expositor tan ingenioso y sutil en lo que a la vida del alma se refiere

(1) Principales varones en filosofía Alberto y Tomás.

Digitized by Google

como lo fué Cadmer, el expositor de la vida de Anselmo. Además tuvo Santo Tomás pocas ocasiones de escribir trabajos de contenido práctico, que generalmente revisten un colorido más personal, como hubo de hacerlos, por ejemplo, en considerable medida, San Buenaventura, en su calidad de General de la Orden. Para trazar el retrato científico de nuestro teólogo el principal medio es acudir a sus ohras, cuya manera rigurosamente objetiva e impersonal sólo al que se ha enfrascado largamente en ellas deja ver la personalidad científica del autor. En la figura y carácter científico del Aquinatense se deberá observar y tener en cuenta los rasgos propios no sólo del sabio, sino del santo.

Tomás de Aquino, lo mismo que San Agustín, Anselmo de Canterbury, Hugo de San Víctor, ha señalado repetidamente la importancia de las disposiciones ético-religiosas para profundizar con fruto en las verdades metafísicas y sobrenaturales. Ya Platón advirtió también que el pleno conocimiento de lo verdadero y eterno sólo es accesible a las almas puras, desprendidas de lo sensual. Lo que había enseñado Santo Tomás sobre la congruencia de la pureza de costumbres, del amor de Dios y de los dones del Espíritu Santo para la especulación teológica, eso es lo que en su vida practicó. La figura científica de Santo Tomás no puede separarse de la grandeza ético-religiosa de su alma. En Tomás no puede comprenderse al investigador de la verdad sin el santo.

Con manifiesto cariño, Fra Angélico de Fiésole, compañero de Orden del Aquinatense, ha pintado varias veces su figura. Siempre es para él Tomás el pensador que no vive para esta vida terrestre, que se abisma en los más sublimes misterios ; no una figura fría y rígida de pensador sino una personalidad atrayente que respira amabilidad cautivadora. Es la misma imagen refulgente que encontramos en las biografías de Gui-

Digitized by Google

llermo de Tocco, de Bernardo Guidonis y de Pedro Calo. Las declaraciones de los testigos en el proceso de canonización, que en su mayor parte se refieren a Reginaldo de Piperno y Juan de Caitia, dos discípulos y amigos del Santo, aportan una serie de testimonios que, coincidiendo casi hasta en las palahras, muestran en su conjunto un impresionante y verídico retrato moral.

Tomás estaba, pues, completamente desasido de los empeños y aficiones de la tierra. Era como una flor blanca de inocencia y de pureza, una ideal consagración del espíritu y del corazón a Dios. Sólo corto tiempo dedicaba a disfrutar de la comida y del sueño. En las primeras horas de la mañana celebraba la Santa Misa y oía después otra. Cuando no celebraba oía dos misas. Dedicaba todo el día a la oración, a la enseñanza y a sus tareas literarias. Nunca ha cogido la pluma sin haber rogado antes a Dios con encarecimiento y frecuentemente con lágrimas. Para aprovechar bien el tiempo, dictaba a varios amanuenses a la vez. Era una naturaleza recogida, rica de vida interior. Ni una palabra ociosa en sus labios. Tal era su apartamiento de las cosas de la tierra, que hasta en la mesa estaba abstraído en las cosas divinas y no se daba cuenta de lo que pasaba. Así dice Guillermo de Tocco que en la misma mesa de San Luis, rey de Francia, olvidado de cuanto le rodeaba, dió Tomás de repente un golpe sobre la mesa exclamando: « Tengo un argumento concluyente contra los maniqueos. » Por eso los solícitos superiores de la Orden, según nos cuenta también el mismo biógrafo, designaron como compañero del santo a Reginaldo de Piperno, para que se interesase por el maestro entregado a los altos pensamientos, cuidando de que se alimentara convenientemente para fortalecerse y en general de que atendiese a las exigencias de la vida práctica.

Digitized by Google

Esta exclusiva dedicación a un mundo superior iba unida en Tomás a una amabilidad exquisita y una humildad asombrosa, con lo cual encantaba a cuantos se le acercaban y así concilió no pocos antagonismos.

Si Dante en su banquete lo llama el « buen hermano Tomás », en esto no hace más que coincidir plenamente con las noticias de los más antiguos biógrafos y con lo que los mismos actos del santo nos dicen sobre su humildad y bondad de corazón. Era Tomás una maravilla de paciencia y humildad. Nunca se le vió irritado por las contrariedades. En las disputas, donde los sabios con tanta facilidad se dejan llevar de la violencia, él era siempre dulce y humilde y nunca salió de sus labios una palabra de engreimiento. Este rasgo de su carácter lo celebra también su enemigo científico John Peckham. En una carta del año 1285 nos da cuenta de que, atacado ásperamente por él, el Aquinatense contestó « con gran dulzura y humildad ». También da testimonio de sus sentimientos humildes la circunstancia de que suplicaba ardientemente a Dios en la oración poder permanecer siempre en la situación de simple religioso. Muchos hermosos rasgos y episodios revelan su bondad de corazón. En sus pequeños escritos da con la mayor diligencia soluciones y respuestas a cuantas cuestiones se le proponen. Allí, en las advertencias del principio y del fin, nos impresiona con frecuencia el resplandor de un áureo desinterés. Para su familia guardó, en su situación monástica y también en la altura de sus trabajos y de su gloria científica, un cálido corazón. Hermoso rasgo humano y cristiano de la vida espiritual de Santo Tomás es su fiel amistad. Su amistad con Buenaventura, de la cual las fuentes más antiguas dan pocas noticias, ha sido con frecuencia celebrada. Conmovedora es su relación de amistad con su noble compañero de Orden Reginaldo de Piperno, que, especialmente en los últimos días de la vida del

Digitized by Google

Aquinatense, fué su constante compañero y el confidente de esta rica vida interior. Tomás le dedicó trabajos literarios. Su *Compendium theologiae* lleva al frente esta dedicatoria: « Al hermano Reginaldo, el más fiel compañero. » Lástima que Reginaldo siguiese tan pronto a la tumba a su maestro, amigo y protegido y no pudiera tomar la pluma para trazar una pintura de su vida y de su alma. También su maestro Alberto el Grande aparece como confidente de Santo Tomás en los últimos años de la vida de éste. Se cuenta en las actas de la canonización que el Gran Alberto después de la muerte prematura de su discípulo no podia oír su nombre sin romper en lágrimas, y que en la más avanzada vejez no temió emprender el largo camino de Colonia a París para defender la doctrina de su gran discípulo. Con frecuencia el alma de los pensadores de la Edad Media nos ha dejado el recuerdo de estas conmovedoras manifestaciones de nobleza de corazón, que en vano se buscan en la vida de tantos grandes sabios modernos.

Ahora que el santo nos ha cautivado, hagamos pasar también ante nosotros en sus rasgos capitales la figura del sabio. El carácter fundamental en el alma del santo, la total dedicación a lo suprasensible y a lo divino y la tranquilidad de un corazón dulce y humilde se ha comunicado también a la vida científica y al trabajo intelectual del sabio, ha contribuído a constituir su individualidad científica.

Podremos prontamente representarnos la individualidad científica del Aquinatense considerando el fin de su trabajo intelectual y los medios que empleó para alcanzarlo.

El fin de la vida y del esfuerzo científico es para Tomás penetrar lo más profundamente posible en el reino de la verdad suprasensible y sobrenatural, el dichoso conocimiento de la verdad en todos sus aspec-

Digitized by Google

tos, de las causas, conexiones, leyes y fuerzas del mundo natural y del sobrenatural. Todo el orden del universo y de sus causas debe grabarse en el alma *(De ver. 2, 2)*. Un conocimiento, aunque sea imperfecto, de las más altas realidades proporciona al espíritu humano ya desde este mundo la más alta perfección *(Summa contra Gentes 1, 5)*. La Teología, la *sacra doctrina* era apreciada por Santo Tomás como *quaedam impressio divinae scientiae* (1) *(S. Theol., 1, 1, 3)*, como una participación en el saber de Dios mismo y un preludio del conocimiento de Dios en el cielo, concepción de la Teología cristiana que ha encontrado tan majestuosa representación en la « Disputa » de Rafael.

Para la consecución de este alto fin científico, Tomás sigue el camino del trabajo especulativo, aprovecha los resultados de las indagaciones anteriores y se deja guiar también por puntos de vista religioso-morales. De este modo la individualidad científica de nuestro escolástico presenta un fundamento especulativo autónomo, lógico-metafísico, una manera de considerar las cuestiones y un método positivo-históricos y una trama religioso-mística.

Tomás llevó a cabo, ante todo, un trabajo intelectual independiente, lógico-metódico y metafísico-especulativo. Su método científico está guiado por puntos de vista rigurosamente objetivos y dominado únicamente por el ideal de la verdad. « En la aceptación lo mismo que en el repudio de las opiniones, no debe el hombre dejarse guiar por el amor o por el odio hacia aquel que las representa, sino antes bien por la certidumbre de la verdad.» *(In XII. Metaph. lect. 9.)* En toda ocasión sigue nuestro pensador el camino recto de la verdad y procura aportar toda la luz y claridad posibles sobre los problemas que trata. Enlaza su tra-

(1) Infiltración o impresión de la sabiduría divina en el espíritu humano.

Digitized by Google

bajo con los resultados anteriores de la ciencia, aprovecha las posiciones ya adquiridas, enfila argumento sobre argumento, observación sobre observación, hasta que surge la respuesta buscada como una imagen en relieve. En todo momento separa el saber real del saber aparente, lo cierto de lo probable, el resultado definitivo de la hipótesis. P. Duhem, el historiador del sistema de Copérnico, alaba al Aquinatense de haber representado *(De coelo et mundo II lect.* 17. *S. Th. I,* 32, 1 *ad* 2) el verdadero punto de vista con respecto a la astronomía de Ptolomeo. Las hipótesis en que se basa un sistema astronómico no se cambian en verdades demostradas por el mero hecho de que sus consecuencias estén de acuerdo con las observaciones (1).

En su esfuerzo hacia la verdad y la claridad no elude nuestro pensador ninguna dificultad que se le ponga enfrente. La técnica de exposición escolástica, que en todo momento presenta *pro et contra*, se decide por una solución determinada y después refuta los argumentos alegados en pro de la opinión contraria, este esquema escolástico (argumento : *Videtur, quod non* — Contra-argumento : *Sed contra* — Parte principal *corpus articuli : Respondeo dicendum* — Crítica de los argumentos aportados en pro de la opinión que se rechaza : *Ad primum dicendum*, etc.), no está en Santo Tomás proscrito como un artificio dialéctico, antes bien, está al servicio de la duda metódica real. Muchas veces, en la respuesta a las objeciones se encuentran intercaladas observaciones accesorias que en la parte principal o cuerpo del artículo hubieran estorbado la marcha propia de la demostración. En muchos de sus escritos, como en la *Summa contra Gentes* y en los *Opuscula*, se despoja Tomás de la armadura de la técnica escolástica y se mueve libremente en el desarrollo del pensamiento y de la demostración.

(1) P. Duhem, Σώζειν τὰ φαινόμενα. *Essai sur la notion de Théorie physique de Platon à Galilei*, París, 1908, 46 y sigs.

Digitized by Google

Con severa disciplina de sí mismo evita también Tomás toda exageración. Las cavilosidades que no llevan a ninguna respuesta segura no son de su campo. Muchas sutilezas, que de las « Sentencias », impresas o manuscritas, del siglo XII han pasado como herencia fielmente guardada a la literatura del siglo XIII, no le merecen atención alguna. Tampoco se complace en un dogmatismo exagerado. « No se debe afirmar nada que se oponga a la fe, al dogma. Mas tampoco se debe poner como verdad de fe todo lo que se tiene por verdadero y justo, pero que no es dogma. Pues la verdad de nuestra fe se hace objeto de mofa para los incrédulos cuando un católico desprovisto de los conocimientos científicos necesarios da como dogma alguna cosa que en realidad no lo es y que se demuestra errónea a la luz de una severa crítica científica.» *(De pot. 4, 1)*.

En su esfuerzo hacia la verdad, Santo Tomás ha corregido, completado y aun retractado sus propias ideas, cuando, según nuevos materiales o un conocimiento más profundo, le parecían insuficientes o erróneas. Una comparación entre el comentario de las Sentencias, la primera de sus grandes obras en cuanto al tiempo, y la Summa teológica, su más madura exposición de conjunto de la teología, pone de relieve con gran frecuencia ese progreso interior del pensamiento científico. Los numerosos manuscritos que contienen colecciones de discordancias entre el Comentario de las Sentencias y la Summa teológica y que ya desde principios del siglo XIV han llegado hasta nosotros muestran también este desarrollo.

En su investigación científica emplea Santo Tomás juntamente la observación y la especulación, el análisis y la síntesis, y así encuentra la vía media entre la consideración unilateral de la realidad a expensas de la idea y la apreciación exclusiva de la idea con detrimento de la realidad, entre el empirismo positivista

Digitized by Google

y el idealismo exagerado. En su doctrina de las sensaciones hay dosis no escasa de observación psicológica. En la teoría del conocimiento son precisamente los hechos de experiencia los que le han colocado junto a Aristóteles y le han hecho renunciar a la teoría de San Agustín representada por la escuela franciscana. En las observaciones y conocimientos relativos a las ciencias de la naturaleza le superan Alberto el Grande y Roger Bacon ; en cambio, en sus investigaciones científicas sobre materias éticas, sociales y políticas hay un fondo de observación muy apreciable. Simon Deploige ha mostrado detalladamente que Tomás, precisamente en las cuestiones éticas y sociológicas y en las que son conexas con ellas, ha dado prueba de un gran sentido de la realidad y ha hecho sorprendentes observaciones (1). Pero Tomás no se detiene en la observación. Su esfuerzo se encamina a sondear en la realidad las esencias, las causas, las leyes y los fines. En él la observación está al servicio de la consideración metafísica.

Tomás de Aquino no sólo marcha constante e imperturbable hacia la verdad por el camino del estudio y del pensamiento rigurosamente científicos, él sabe también encerrar sus pensamientos y demostraciones en una forma transparente y lúcida. En particular su Summa teológica es una joya de arte didáctico. En su corto prólogo se expresa ya este sentido didáctico de este modo : « Como quiera que el maestro de la verdad católica no sólo tiene que instruir a los que ya están adelantados, sino también a los que empiezan, según las palabra de San Pablo (1. Cor. 3, 1) : « Como a párvulos en Cristo os di leche a beber, no comida», nuestro propósito en esta obra es exponer la religión cristiana según conviene a la instrucción de los principiantes. Hemos observado que los novicios en esta doctrina

(1) SIMON DEPLOIGE, *Le conflit de la Morale et de la Sociologie* Lovaina, 1914, 272 y sigs.

Digitized by Google

encuentran muchas dificultades en las obras de diversos autores. En parte por la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles; en parte también porque los conocimientos que les son necesarios no les son presentados según el orden de la disciplina lógica, sino según lo que requería la explicación de los libros o las ocasiones de la discusión; en parte finalmente porque las frecuentes repeticiones causaban en los ánimos de los oyentes fastidio y confusión. Tratando, pues, de evitar estos y otros defectos semejantes, procuraremos, confiando en el divino auxilio, exponer lo que concierne a la ciencia sagrada con la brevedad y claridad que la materia permita.» Lo que Tomás ha prometido en estas sencillas palabras, que revelan una clara visión de los defectos didácticos de los comentarios de sentencias y de la literatura *quodlibetal*, lo ha cumplido de magistral manera. Del principio al fin, la Summa teológica forma un conjunto orgánico. El orden de sus tres partes, con sus treinta y ocho tratados, seiscientas treinta y una cuestiones, próximamente tres mil artículos, y diez mil objeciones, está ejecutado con un arte arquitectónico asombroso. Sencilla y claramente se desarrollan pensamientos y demostraciones. Las repeticiones están en lo posible evitadas, se descartan las cuestiones superfluas; no se remite al lector a lo que sigue, pero se utilizan las indagaciones anteriores. No solamente domina en la obra una sistemática del orden, una agrupación exteriormente clara, sino también una sistemática del desarrollo, una articulación orgánica de la materia que descansa en conexiones internas. Lacordaire ha comparado la Summa teológica, por su majestuosa simplicidad, con las pirámides. La comparación con frecuencia usada de la Summa teológica con las catedrales góticas de la Edad Media es muy ajustada. Cuanto más se ahonde en el estudio de esta obra, cuanto más se consideren sus

Digitized by Google

detalles más se admirará la arquitectura de conjunto, más se reconocerán las leyes que rigen todo el edificio.

Al método de estudio del Aquinatense responde también su lenguaje. Su estilo es sencillo, práctico, positivo, sin vuelo retórico, sin colorido poético. Su objeto no es trazar brillantes cuadros, ni construir frases impresionantes y de rico colorido, sino expresar ideas claras y límpidas. Fantasía y sentimiento parece que se retiran. Sin embargo, en muchos pasajes se nota, incluso por la forma de expresión, que nuestro escolástico los ha escrito con un corazón cálido y entusiasta. En el desarrollo, brillantez y originalidad del estilo aventaja Buenaventura a su amigo Tomás. En éste lo que da carácter al escrito es la sobria reflexión propia del modo de pensar aristotélico; en Buenaventura trasciende al lenguaje el fuego del entusiasmo platónico-agustiniano.

No se limitó Tomás a un trabajo personal, no sólo desplegó plenamente su energía intelectual de lógico y de metafísico, sino que utilizó con gran inteligencia el trabajo científico de tiempos anteriores. « Su espíritu, observa Willmann, se asemeja a una hoya del mar que recibe de todos los lados aguas afluentes y deja ir al fondo la broza que arrastran, quedando así como claro y sereno espejo, en el que se dibuja majestuosamente el azul de los cielos. » (1) La actividad científica de nuestro Santo ostenta rasgos manifiestos positivo-históricos. No conoce el apriorismo que no se cuida de las anteriores adquisiciones científicas y todo lo saca de sí mismo. Tomás ha tenido especialmente la comprensión del desarrollo orgánico y de la génesis de la ciencia, tanto profana como teológica, y se ha asimilado realmente los resultados del pensamiento de los siglos anteriores así como también los de su tiempo.

(1) O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus* (Historia del Idealismo) III². Braunschweig, 1907, 458.

Digitized by Google

En una serie de pasajes ha puesto en claro el progresivo desarrollo de las ciencias. « Parece natural a la razón humana llegar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto. Por lo cual vemos en las ciencias especulativas que los que primeramente filosofaron dejaron algunas cosas imperfectas, las cuales después se han perfeccionado por sus sucesores. Así también sucede en las ciencias prácticas. » *(S. Th. 1.ª, 2.ªe, cuest. 97, art. 1)*. El tiempo desempeña un gran papel en la constitución de las ciencias. Es en ellas en cierto modo inventor y buen colaborador *(In I. Eth. lect. 11)*. « Se debe escuchar las opiniones de los antiguos, por viejas que sean. Esto tiene una doble utilidad, pues podemos apropiarnos aquello en que han hablado bien y evitar lo que hay en ellos de erróneo.» *(In I. De anima lect. 2)*. «En la investigación de la verdad se recibe ayuda de los otros de dos maneras. Un auxilio directo recibimos de los que han encontrado ya la verdad. Si cada uno de los pensadores anteriores ha encontrado algún fragmento de la verdad, estos fragmentos, reunidos en una unidad y un todo, son poderosa ayuda para llegar a un conocimiento comprensivo de la verdad. Indirectamente los pensadores son favorecidos por los que les han precedido, porque los errores de los antiguos dan a los posteriores ocasión de poner en claro la verdad por una reflexión más seria. Es, pues, justo, que estemos reconocidos a todos los que nos han ayudado en nuestro esfuerzo para alcanzar el bien de la verdad.» *(In II. Metaph. lect. 1)*. « La consulta de los autores antiguos es necesaria para el esclarecimiento de la cuestión y la resolución de las dudas. Así como en los tribunales no se puede dar sentencia sin que hayan sido oídas las razones de ambas partes, así también el que se ocupa de filosofía llegará más fácilmente a formar un juicio científico definitivo, si conoce las opiniones y las dudas de los distintos autores. » *(In III, Metaph. lect. 1)*.

Digitized by Google

Un concepto sobre la teología y su desarrollo expone Tomás en el prefacio a su obra de polémica *Contra errores Graecorum* en la forma siguiente : « El que haya en los escritos de los Padres griegos cosas que a los teólogos modernos parecen dudosas, débese a dos causas. La primera es el hecho de que la aparición de errores en materia de fe ha dado motivo a los santos Doctores de la Iglesia para usar una mayor prudencia en la exposición de la doctrina a fin de evitar tales errores. Así se explica que, antes del nacimiento de la herejía arriana, los Santos Padres no se hayan expresado tan claramente acerca de la unidad de la esencia divina (como lo han hecho después). Cosa análoga puede decirse de otros errores. Esto podemos observarlo no sólo en varios Padres de la Iglesia, sino también con toda claridad en el más grande de ellos, en San Agustín. En efecto, en los escritos publicados después de estallar la herejía pelagiana se ha expresado acerca del poder del libre albedrío con mucha mayor prudencia que en sus trabajos compuestos con anterioridad al nacimiento de tal error. En éstos ha defendido el libre albedrío contra los maniqueos y ha presentado alegaciones que más tarde los pelagianos, negadores de la gracia divina, han aprovechado para la justificación de su error. No debe, pues, admirarnos que los teólogos modernos, escribiendo después de la eclosión de tantas herejías, se expresen, en lo que atañe a la fe, con mayor cautela y precisión para evitar cada una de ellas. De estas consideraciones debe inferirse que no se debe desdeñar ni rechazar tales pasajes en que los Santos Padres no se han expresado con tanta prudencia como los teólogos modernos, ni se debe tampoco apurar sus palabras sino explicarlas piadosamente. La segunda causa de estas dificultades de la patrística está en que muchas cosas, que en la lengua griega suenan correctamente, no son igualmente admisibles

Digitized by Google

en la frase latina, porque latinos y griegos confiesan la misma fe con distintas palabras. Así, muy rectamente y muy católicamente se dice entre los griegos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres hipóstasis, mientras que en latín no sería justo que se les llamara tres substancias, a pesar de que etimológicamente el griego ὑπόστασις y el latín *substantia* son una sola e idéntica palabra. Los latinos emplean la mayor parte de las veces el término *substantia* (substancia) en el sentido de *essentia*, que nosotros, como los griegos, confesamos una e idéntica en Dios. Por eso, donde los griegos hablan de tres hipóstasis, nosotros hablamos de tres personas. Cosa análoga sucede, sin ninguna duda, en muchos otros casos.

Es, pues, deber de un buen traductor, en los escritos que tratan de doctrinas de fe mantener el pensamiento y su contenido real, pero ajustarse en cuanto a la expresión al uso del idioma al cual traduce.»

Tomás ha utilizado las aportaciones científicas de los siglos anteriores y de las de su propio tiempo y en el modo de este aprovechamiento de las fuentes ha demostrado una dosis nada despreciable de sentido histórico. Para él los estudios propiamente históricos como fin de sí mismos están lejos tanto del terreno filosófico como del teológico. «El estudio de la teología no tiene por objeto saber lo que otros han pensado, sino conocer la verdad de las cosas.» *(In I. De coelo et mundo lect. 22)*. A este fin da muchas veces excelentes ojeadas sobre el desarrollo histórico de una cuestión, fijando por un examen objetivo la parte de verdad que cada vez va apareciendo.

Tomás ha hecho de las fuentes un estudio coherente. Según el método de entonces y a falta de adecuados instrumentos de trabajo, una buena parte de las citas de los Santos Padres la ha sacado de colecciones de glosas sobre la Sagrada Escritura, del Decreto de Gra-

Digitized by Google

ciano y las Decretales, de obras de anteriores teólogos. En la dedicatoria de su *Catena aurea* (sobre San Mateo) a Urbano IV confiesa de buen grado el Aquinatense haber tomado de Glosas las palabras de los Santos Padres. Pero Tomás ha hecho también estudios de conjunto sobre los textos, primero en Filosofía, después también en Patrística. Una anécdota narrada en las actas de su canonización pone de manifiesto admirablemente sus ansias por poseer obras enteras de los Santos Padres. « En una ocasión, volvía Tomás con algunos compañeros de su Orden de Saint-Denis a París, y veía esta última ciudad que se extendía ante sus ojos. Uno de sus compañeros le dijo entonces : Padre ¡ qué hermosa es esta ciudad de París ! El hermano Tomás contestó : Ciertamente, es muy bella. El otro continuó : ¡ Si esta ciudad fuese tuya ! ¿ Qué haría yo con eso ? — replicó Tomás. Podrías — dijo el primero — venderla al rey de Francia y con el precio edificar monasterios de Frailes Predicadores. En verdad — dijo entonces Tomás — preferiría tener las homilias de San Crisóstomo sobre San Mateo » (1). Montfaucon, el editor de las obras de San Crisóstomo, ha estimado altamente esta declaración de Santo Tomás. Para sus estudios de las fuentes han debido prestar buen servicio a nuestro escolástico los manuscritos conservados en París. Allí había fundado San Luis, al lado de la Sainte-Chapelle, una biblioteca que suministró a Vicente de Beauvais los materiales para la obra enciclopédica que ocupó su vida. También las bibliotecas de Notre Dame y de San Victor ofrecían estimables medios de trabajo. En la Corte pontificia podía disponer de la colección de manuscritos de los Papas,

(1) Advierte Ed. Leclef *(La Vie Intellectuelle*, octubre de 1928, pág. 39, nota), que « Santo Tomás poseía ciertamente las *Homilías* del Crisóstomo sobre el evangelio de San Mateo y que lo que prefería a la posesión de la buena ciudad de París no era más que una buena traducción de esa obra ». V. Mandonnet, *Revue Thomiste*, marzo-abril, 1928, págs. 122-124. — *N. del T.*

Digitized by Google

que se enriquecía sin cesar. No es posible, por desgracia, dar sobre esto datos detallados, no se puede saber, por ejemplo, de qué bibliotecas ha sacado Tomás las citas de 22 Padres latinos y 57 Padres griegos para su *Catena aurea.*

Tomás de Aquino ha mostrado también en la utilización de fuentes sentido de la crítica histórica. Para sus estudios aristotélicos no le bastaron las traducciones latinas sacadas del árabe. Se procuró, por medio de su amigo filólogo y compañero de Orden Guillermo de Moerbeke una traducción latina lo más fiel posible de los escritos físicos, metafísicos y morales del Estagirita hecha directamente sobre el original griego, a fin de tener un texto seguro para su explicación de Aristóteles. Se puede admitir que Tomás poseía un cierto conocimiento del griego. En el terreno de la Patrística busca también buenos textos. En la dedicatoria de la *Catena* sobre San Mateo a Urbano IV lamenta la *translatio vitiosa* del Crisóstomo y dice que por causa de las lagunas del texto él da muchas veces solamente el sentido y no la trascripción literal del pasaje. En su dedicatoria de la *Catena* sobre San Marcos al cardenal Hannibaldis advierte Tomás que se ha hecho traducir el texto griego a un latín seguro. Hasta en la resolución de las cuestiones de autenticidad de los escritos ha intervenido no pocas veces con acierto, y por el sentido crítico que en ello ha demostrado ha merecido el elogio de los benedictinos de San Mauro y de Angelo Mai. He aquí las principales pruebas. Tomás ha señalado como apócrifo el escrito titulado *De infantia Salvatoris (S. Th. III, 36, 4 ad 3um; 43, 3 ad 1um).* El libro *De ecclesiasticis dogmatibus,* atribuído a San Agustín, lo ha adjudicado con razón a Gennadio *(Quodl. VI, 10).* Asimismo ha negado que sean de San Agustín los escritos *De mirabilibus sacrae Scripturae (S. Th. III, 45, 3 ad 2um)* y *De spiritu et anima (De*

Digitized by Google

anima 12 ad 1um). Conjetura que el autor del segundo de dichos escritos es un cisterciense. De hecho los Maurinos lo atribuyen al cisterciense Alcher de Claraval. Además, apoyándose en la diversidad del estilo, tiene por errónea la atribución a Boecio del opúsculo *De unitate et uno (De spiritualibus creaturis 3 ad 9um)*. La más importante aportación de nuestro Santo a la obra de la crítica es su juicio sobre el origen del *Liber de causis*. El ve en este escrito un extracto de la *Institutio theologica de Proclo*. « Nadie en la Edad Media ha hablado tan claramente como Tomás sobre el origen del *Liber de causis*. » (1)

Tomás trata sus fuentes a un mismo tiempo con piedad y con independencia de juicio. No obstante lo que aprecia a Aristóteles, sigue su propio camino en las cuestiones en que, según su convicción, el filósofo griego se ha equivocado. Así, por ejemplo, rechaza *(S. Th. I. 46, 1)* la doctrina aristotélica de la eternidad de la creación del mundo y añade la observación atenuante de que el Estagirita no ha querido aducir en pro de su tesis ninguna prueba apodíctica, sino solamente un argumento dialéctico (2). Más riguroso se muestra Tomás con los filósofos árabes y judíos, sobre todo con Averroes y Avicebrón. Su escrito, que ya conocemos, *De unitate intellectus contra Averroistas*, contra Siger de Brabant, gira en torno de un examen estrictamente objetivo, resultado de un juicio personal, de la interpretación averroística de Aristóteles, mientras que la monografía *De substantiis separatis* discute de manera profunda, serena y objetiva con Avicebrón. Con gran piedad considera y utiliza nuestro teólogo

(1) Cl. Bäumker, *Witelo*, Münster, 1908, 189.

(2) *Nec rationes* — dice Santo Tomás — *quas ad hoc Arist. inducit (lib. 8, Phys. tom. 2) sunt demostrativae simpliciter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipire secundum quosdam modos in veritate impossibiles (S. Th. 1.ª pars, cuest. 46, art. 1).* — *N. del T.*

Digitized by Google

a los Padres de la Iglesia, por lo cual lo ensalza el cardenal Cayetano: « Porque mostró la más alta piedad para con los Santos Padres ha reunido en sí mismo, en cierta medida, la profundidad de pensamiento de todos. » *(In S. Th. 2 II, 148, 4)*. Pero con toda su modestia y su piedad no renuncia Tomás a tener un juicio personal. Cuando se aparta de las opiniones de los Santos lo hace empleando modos de expresión llenos de miramiento. Así, dice en un lugar *(De pot. 3, 18)*: « Esta es la opinión de grandes doctores, de un Basilio, de un Gregorio de Nazianzo y otros, así que no puede condenarse como error. » También con respecto a San Agustín, a quien aprecia como el más alto entre los Santos Padres, conserva su libertad de juicio. Esto se ve especialmente en cuestiones de Psicología y en la teoría del conocimiento, donde la verdad le parecía más accesible por el camino de Aristóteles. Aquí las citas de San Agustín, aparecen menos frecuentes. La oposición entre San Agustín y Aristóteles está en lo posible conciliada, pues se pone en duda el carácter apodíctico de las citas de San Agustín, se hace notar el giro platónico del pensamiento del gran Padre de la Iglesia y se reduce a la justa medida su espiritualismo desbordante. Con frecuencia tales citas de San Agustín son concebidas como simple información sobre el modo de pensar de los otros o como simple posición del problema. Que esta posición de Santo Tomás con respecto a San Agustín en estas cuestiones filosóficas hizo en sus contemporáneos la impresión de un modo personal de pensar lo prueba incontestablemente la reacción de la escuela franciscana.

La tercera característica de la vida científica y del trabajo intelectual de Santo Tomás es su fundamental orientación ético-religiosa, que en sus escritos se manifiesta de una manera discreta y por ello doblemente eficaz. « Un espíritu lleno de unción — escribe R.

Digitized by Google

Eucken — lo penetra todo. Como en una imponente catedral, subimos desde el vestíbulo del mundo hasta el santuario para esperar un Santo de los Santos. Lo inferior contiene ya, aunque todavía en estado de ensueño, una aspiración hacia lo que es más elevado, y lo corrobora con signos y presentimientos misteriosos. Toda la gradación de los fines mira en definitiva hacia el término único de la majestad divina. Así la ciencia puede aparecer también como un oficio religioso ». Esta actitud religiosa se expresa ante todo en el anhelo de un conocimiento siempre más profundo de Dios. La cuestión : « ¿Qué es Dios? » es el motivo y la divisa de la vida intelectual de nuestro Santo. « Sabemos de Dios que existe, que es la causa de todos los seres y que supera a todo con una distancia infinita. Tal es la conclusión y la cumbre de nuestro saber en esta vida terrestre. » *(Summa contra Gentes, III, 49)*. En su aspiración al conocimiento de Dios ha acogido Tomás con alegría y reconocimiento las luces que da la revelación cristiana sobre la esencia y la vida divinas. « Ninguno de los filósofos anteriores al Cristianismo — observa en su explicación al Símbolo apostólico — pudo, con todas las fuerzas de su pensamiento, saber tanto acerca de Dios como sabe por la fe, después de la venida de Cristo, una sencilla vieja. » De esta adhesión llena de convencimiento al contenido de la revelación sobrenatural resulta, y por ella se explica, la interior piedad del Aquinatense para con la Iglesia, en la que venera a la mediadora y custodia de esas verdades de la revelación. « La más alta autoridad está en la tradición de la Iglesia por la cual hay que dirigirse en todo. La doctrina de los mismos doctores católicos tiene de la Iglesia su autoridad. Por eso se debe tener la tradición de la Iglesia en más alto aprecio que la misma autoridad de un Agustín o de un Jerónimo. » *(Quodlib. II, 7)*. Siempre procura Tomás conformarse a la enseñanza y al

Digitized by Google

espíritu de la Iglesia. Profesa el más alto respeto a la autoridad del Papa. Atraía su corazón la iglesia de la antigüedad cristiana, la Iglesia primitiva « cuando dominaba una gran devoción a la fe cristiana » *(S. Th. III, 80, 10 ad 5um)* (1).

El ardiente anhelo de conocer a Dios ha dado también alas al Aquinatense en el camino de la virtud. Él ve en la pureza y la santidad una preciosa disposición para profundizar las verdades y misterios divinos. El ideal de Tomás en este punto se revela en la siguiente carta al novicio Fr. Juan, que le había suplicado indicaciones para hacer un estudio provechoso. « Puesto que tú, Juan, mi muy amado en Cristo, me has pedido dictamen sobre el modo cómo debes estudiar para adquirir el tesoro del saber, te doy sobre ello los siguientes consejos. Procura con preferencia alcanzar el saber por pequeños arroyos y no precipitarte inmediatamente en el mar (del saber) pues se debe ir avanzando de lo más fácil a lo más difícil. He aquí mi exhortación y tu enseñanza. Te pido que seas silencioso y que no vayas al locutorio sino a disgusto. Cuida de la pureza de la conciencia. No ceses de entregarte a la oración. Gusta de ser muy aplicado en tu celda si quieres ser introducido en la bodega vinaria del saber. Muéstrate muy amable con todos. No te inquietes por lo que otros hagan o dejen de hacer. No seas demasiado familiar con nadie, pues una familiaridad excesiva engendra el desprecio y muy fácilmente aparta del estudio. No te mezcles en las conversaciones y negocios de las gentes del mundo. Huye sobre todo de vagabundear fuera del monasterio. No dejes de seguir las huellas de los santos y de los buenos. No tengas en cuenta la persona de quien oyes alguna cosa, sino graba en la memoria todo lo bueno que oyes decir. Procura comprender a

(1) *Quando magna vigebat devotio fidei christianae* — dice el texto latino. — *N. del T.*

Digitized by Google

fondo todo lo que lees y oyes. En todas las dudas trabaja por llegar a la certidumbre. Esfuérzate por refugiarte cuanto puedas en la sala de armas de tu espíritu. No aspires a lo que esté demasiado alto para ti. Si sigues estas huellas producirás en la viña del Señor de los ejércitos, mientras te dure la vida, flores y frutos provechosos. Si observas todo esto alcanzarás el objeto de tus anhelos. Que te vaya bien.» Esta pequeña carta contiene preciosas instrucciones y en especial pensamientos excelentes sobre la relación que existe entre la elevación moral y religiosa del corazón y la verdadera ciencia. Encontramos aquí advertencias y concepciones que más tarde expresó con sencillez conmovedora Tomás de Kempis en su «Imitación de Cristo».

Es posible que esta unción ético religiosa, que vemos derramada sobre Tomás y sus escritos, sea en buena parte el fundamento de que la mística alemana inspirada en Alberto Magno se haya acercado a él tan íntimamente. La mística encontró en la Summa teológica *(2, II, 179-182)*, la más profunda y clara teoría de la vida contemplativa. En Tauler, el maestro Tomás es una fuente citada con frecuencia. Enrique Suso toma por guía «la clara luz, el amado Santo Tomás, el Doctor». El Comentario de Sentencias recientemente descubierto del místico Juan de Sterngassen es una luminosa introducción a la doctrina tomista.

IV. Las fuentes de la doctrina tomista

Unas palabras todavía sobre la extensión de las fuentes utilizadas por Santo Tomás. Es asombrosamente grande, especialmente si se considera los medios y las condiciones de trabajo de la época.

En filosofía es Tomás el mejor conocedor de Aristóteles en la Edad Media. Sobre la base de la traducción

Digitized by Google

fiel hecha por Guillermo de Moerbeke ha comentado una parte muy grande, que es a la vez la más importante, de la obra aristotélica y lo ha hecho, como dice Tolomeo de Lucca, « según un modo totalmente único y nuevo de interpretación». Los comentarios a Aristóteles del Aquinatense tienden a reducir a una exposición clara y luminosa el proceso muy embrollado de las ideas del Estagirita. En la Escolástica (Egidio de Roma, Enrique de Bate) se ha llamado a Tomás simplemente el « Expositor ». Ch. Jourdain, Fr. Brentano, G. v. Hertling y otros han apreciado altamente el método de sus comentarios. Las obras sistemáticas de Santo Tomás, las grandes y las pequeñas, las filosóficas y las teológicas, atestiguan un raro conocimiento de los escritos del filósofo. Tomás ha aprendido a conocer y a juzgar a Platón principalmente por la referencia crítica de Aristóteles, pero esto no le ha impedido admitir en su sistema la teoría de las ideas, según la manera agustiniana. Los nombres de los comentadores griegos de Aristóteles, Porfirio, Themistio, Simplicio, Alejandro de Afrodisia, se encuentran con frecuencia en los escritos tomistas. Una fuente que ha utilizado mucho, es también Boecio, el último de los romanos y el primero de los escolásticos. Con la filosofía arábigo-judía se muestra nuestro escolástico muy familiarizado y él ha sabido juzgar bien sus luces y sus sombras. Parece que ha apreciado más a Avicenna que a Averroes. Con el *Fons Vitae* de Avicebrón ha discutido varias veces. El libro *More Nebuchim* (1) de Moisés Maimónides le era muy familiar.

Como fuentes neoplatónicas, prescindiendo de las fuentes teológicas (Pseudo-Dionisio el Areopagita) tenía a su disposición el *Liber de Causis* y también, desde 1268, la Στοιχειωσις θεολογική de Proclo, en la traducción de Guillermo de Moerbeke. También conoce

(1) *Guía de los extraviados. — N. del T.*

Digitized by Google

y cita el tratado *De intelligentiis*, que sigue la dirección neoplatónica.

En teología está familiarizado en un grado extraordinario con toda la Sagrada Escritura, que muchas veces parece citar de memoria. Con frecuencia son utilizadas las glosas sobre la Biblia de Walafrid Strabón y Anselmo de Laon. Sobre todo hay acumulados en las obras del Aquinatense una multitud de textos de Santos Padres. Además de las obras patrísticas, que están también a la vista de sus contemporáneos teólogos (Ambrosio, Agustín, Jerónimo, Juan Damasceno, el Pseudo-Areopagita, Hilario de Poitiers, Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla, etc.), se puede advertir en los posteriores escritos del Aquinatense un profundo conocimiento de San Juan Crisóstomo y de San Cirilo de Alejandría, conocimiento que ha influído notablemente en la Cristología y la doctrina sacramental de nuestro Santo. De la alta Escolástica Tomás conoce y cita a Anselmo de Cantorbery, Ruperto de Deuz, Bernardo de Claraval, Gilberto de la Porrée, Hugo de San Víctor, a quien tiene en alta estima, Ricardo de San Víctor, Joaquín de Fiore. No le son tampoco desconocidos Abelardo y Alamus de Insulis. El autor de esta época más citado y también rectificado en no pocos puntos es, naturalmente, Pedro Lombardo, el *Magister Sententiarum* (Maestro de las Sentencias).

Siguiendo una costumbre literaria de su tiempo Tomás ha designado y citado a los teólogos del siglo XIII con la palabra *quidam*. Unicamente nombra por su nombre a los summistas, que vivían en París en el primer tercio del siglo: Prepositinus y Guillermo de Auxerre. Estos *quidam* sólo podrán ser identificados poco a poco cuando la literatura pre-tomista inédita sea mejor conocida y, por otra parte, se haya fijado detalladamente la relación del Aquinatense con las fuentes publicadas, con Alejandro de Hales, Alberto

Digitized by Google

Magno, Buenaventura. Como en la escolástica se trasmitían de generación en generación un gran número de ideas, de cuestiones y de objeciones, la identificación de los *quidam* será con frecuencia muy difícil. Notemos, por último, que hay indicios de haber sido utilizadas por el Aquinatense la Summa inédita de Roberto de Melun († 1167) y las sentencias de Pedro de Poitiers († 1205).

Tomás poseía, además, como se manifiesta especialmente en su cristología, un penetrante conocimiento de las antiguas decisiones conciliares. En cuanto a conocimiento del derecho canónico, que se patentiza en las frecuentes citas de Graciano y de las Decretales, aventaja a la mayor parte de los dogmáticos de su tiempo. Como es sabido, el derecho canónico y la teología eran entonces dos disciplinas y facultades distintas. De cuando en cuando Tomás trae también citas del derecho romano. Finalmente, no debe omitirse que no pocas veces ha esparcido en sus exposiciones citas tomadas de los clásicos antiguos, incluso de poetas. Estas citas de Horacio, Ovidio, César, Cicerón, Séneca, Terencio, Salustio, Livio, Strabón, Valerio Máximo y otros dan, por decirlo así, una nota humanística al rico material de fuentes utilizado por Tomás.

V. La lucha de la doctrina tomista por el predominio en la escolástica

La muerte puso fin prematuramente a la infatigable labor científica de Santo Tomás. En un manuscrito de Oxford de la Summa teológica *(Balliol College 44, p. XIV)* leemos esta anotación: *Hic moritur Thomas, o mors, quam sis maledicta* (1). Sin embargo, su obra científica ha sobrevivido al gran teólogo y le ha ase-

(1) « Aquí muere Tomás. ¡Oh muerte, cuán maldita eres! »

Digitized by Google

gurado una posición predominante en la vida intelectual de la Iglesia católica. Sin duda, ya inmediatamente después de su muerte, su doctrina tuvo que vencer oposiciones y resistir luchas para afirmarse y prevalecer. No respondería a la realidad histórica creer que la doctrina del Aquinatense fué desde el momento en que murió aceptada comúnmente y sin contradicción en su propia Orden y en la Escolástica en general.

La oposición de la tendencia conservadora agustiniana al aristotelismo del Aquinatense, oposición que ya había amargado su última estancia en París, se manifestó vivamente en seguida de su muerte. En 7 de marzo de 1277, el obispo de París Esteban Tempier condenó 219 proposiciones entre las cuales se encontraba la doctrina de Santo Tomás sobre el principio de individuación. El 18 de marzo del mismo año el arzobispo Roberto Kilwardby, teólogo dominico de renombre, a quien ya conocemos como representante de un círculo de sabios dominicos poco inclinado al aristotelismo de Alberto el Grande y de Santo Tomás, incluyó en el catálogo de proposiciones condenadas ciertos asertos del Aquinatense. El dominico, que más vivamente combatió todavía en el primer decenio del siglo XIV la doctrina de Santo Tomás, fué Durando de Saint-Pourçain († 1332).

Con los teólogos franciscanos tuvo ya Tomás discusiones durante su última estancia en París. Al tratar de la vida del Aquinatense hemos notado el ataque de Juan Peckham contra el aristotelismo tomista. El discípulo de San Buenaventura, Mateo de Aquasparta († 1302), en sus *Quaestiones disputatae* se coloca varias veces contra puntos doctrinales de Santo Tomás. Esta oposición del agustinismo franciscano contra el aristotelismo de nuestro santo se continuó y se acentuó en la pugna entre las escuelas scotista y tomista. La transición de la antigua escuela franciscana a Duns

Digitized by Google

Scoto está representada por Guillermo de Ware. Cerca de él están los dos más importantes críticos de la doctrina tomista en los rangos de los teólogos franciscanos, Duns Scoto († 1308) y Guillermo de la Mare (hacia 1285 en Oxford). Este último, no mucho después de la muerte de Santo Tomás, en su *Correctorium fratris Thomae* (1), puso una lista de puntos doctrinales disputados entre Tomás y los franciscanos. Cuando los discípulos de Santo Tomás se defendieron por refutaciones, compuso, como se ve por un manuscrito de Berlín, un segundo escrito, una dúplica en contra, y mantuvo sus acusaciones contra Tomás.

También en los rangos de los profesores de teología pertenecientes al clero secular surgieron influyentes adversarios de la doctrina tomista; tal fué señaladamente Enrique de Gante († 1293). El mismo Godofredo de Fontaines († después de 1306), que tiene para Tomás palabras del más alto elogio, se pone no pocas veces frente a su doctrina. De esta ojeada resulta que la doctrina tomista tuvo que vencer no pequeñas dificultades para alcanzar una posición preponderante en su propia Orden religiosa y mucho más aún en los círculos científicos fuera de la Orden de Predicadores. Revela la dificultad de la situación el dato bien asegurado de que el anciano Alberto el Grande no temió emprender el largo camino de Colonia a París para defender con palabras conmovedoras la doctrina atacada de su gran discípulo difunto.

Sin embargo, estas dificultades que se levantaban contra la doctrina tomista fueron victoriosamente superadas. Ante todo los discípulos y amigos del Santo han formado como un fuerte muro contra esas diversas oposiciones. Tomás se había atraído un gran número de discípulos, que después de su muerte defendieron su herencia intelectual. En miniaturas y manuscritos y

(1) Escrito de polémica contra Tomás.

Digitized by Google

en una pintura en madera de la Academia de Florencia, procedente de la escuela de Fiesole, está representada la escuela de Santo Tomás. Numerosos discípulos de la Orden y de fuera de ella escuchan con avidez las palabras del gran maestro. Es, por decirlo así, una ilustración a la observación siguiente de Pedro Calo, el fiel biógrafo de Tomás (hacia 1320): « Cuando Tomás hubo recibido el cargo de enseñar y comenzó con discusiones y lecciones, se apresuró a concurrir a su clase una tal multitud de estudiantes, que la sala apenas podía contener a todos los que eran atraídos y estimulados al progreso intelectual por la palabra de tan relevante maestro. A la luz de su enseñanza florecieron muchos maestros tanto del estado religioso como también del clero secular. La razón de esto era la manera sintética, clara y fácilmente inteligible de su exposición docente.» (1) Si hemos de citar los más notables discípulos y adeptos de Santo Tomás que representaron y defendieron su doctrina, debemos nombrar primeramente a los teólogos agustinos Egidio de Roma († 1316), Agustín Triunfo de Ancona († 1328) y Jacobo Capocci de Viterbo († 1307). El general de los Carmelitas Gerardo de Bolonia († 1317), cuya Summa teológica inédita tiene tantas reminiscencias de la obra maestra del Aquinatense, parece haberse sentado al pie de su cátedra. Entre los profesores del clero secular un entusiasta discípulo de Tomás fué Pedro de Auvernia († 1305), el cual completó comentarios de Aristóteles que su profesor había dejado sin acabar.

Naturalmente, no dejó de tener Tomás en su propia Orden fieles discípulos, amigos y entusiastas partidarios en gran número, que estudiaban sus escritos y explicaban, desarrollaban su doctrina y la guardaban y defendían como preciosa joya. Que las obras del Aqui-

(1) *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Petro Calo.* Ed. D PRÜMMER. Tolosae, 1911, 30.

Digitized by Google

natense fueron sin tardanza leídas y apreciadas en las escuelas de su Orden es cosa que se manifiesta por los numerosos manuscritos, extractos, resúmenes, tablas, concordancias, etc., con los cuales la obra del gran escolástico se hacía más apropiada para la enseñanza y más fácilmente accesible. Un manuscrito de París nos ha conservado un compendio de la *Secunda secundae* (una parte de la Summa teológica) compuesto ya en el año 1288 por el dominicano Galieno de Oyto. Para citar algunos de los más fieles discípulos y adeptos de Santo Tomás dentro de su misma Orden, mencionaremos a los italianos Juan de Cajatia, Reginaldo de Piperno, Pedro de Andría y Bartolomé de Lucca († 1327) que muestran una conmovedora adhesión al estimado maestro. Los tres últimos han continuado obras de Santo Tomás que habían quedado incompletas. Bartolomé de Lucca, el eximio historiador de la Iglesia que en su hexámeron se mostró profundo conocedor de la psicología de su maestro Tomás, le dedica las siguientes palabras: « Tomás, como generalmente se reconoce, aventaja a todos los doctores modernos en la Filosofía y en la Teología, y por eso es muy llamado en la Universidad de París el *Doctor communis* en atención a la claridad de su enseñanza. » Análogas manifestaciones de entusiasmo por Tomás encontramos en otros discípulos del gran teólogo. Un entusiasta discípulo del Aquinatense, que desarrolló especialmente su teoría del conocimiento, fué Bernardo de Trilia († 1292). Otro también entusiasta discípulo de Tomás fué el dominicano florentino Remigio de Girolami († 1319), que como maestro del Dante familiarizó al gran poeta con el sistema tomista. Pero los que ante todo interesan nuestra atención son los teólogos dominicos que defendieron la doctrina de su maestro Tomás contra los ataques de sus adversarios. Egidio de Lessines, en mayo de 1278, defendió en su escrito especial *(De unitate*

Digitized by Google

formae), contra Roberto Kilwardby, la doctrina de Santo Tomás sobre la unidad de la forma substancial y con ello se ha pronunciado contra la condenación oxfordiana de ciertas tesis tomistas. Contra la condenación lanzada por el obispo de París Esteban Tempier justificó al Aquinatense en tratados inéditos Juan de Nápoles († hacia 1325). También el *Correctorium fratris Thomae* del franciscano Guillermo de la Mare fué refutado punto por punto por discípulos y adeptos de Santo Tomás, en una serie de escritos titulados *Correctorium corruptorii fratris Thomae*. Sólo ahora es conocida esta múltiple y anónima literatura de controversia. Uno sólo de estos escritos de defensa contra Guillermo de la Mare ha sido publicado con el nombre de Egidio de Roma. Es verosímil que pertenezca a Ricardo Clapwell. El *Correctorium corruptorii fratris Thomae* de Juan Quidort de París († 1306) se nos ha conservado en varios manuscritos. Otros escritos de defensa compusieron Ramberto de Primadizzi y Juan de Parma. También contra sus otros adversarios fué amparado por la veneración de sus compañeros de Orden monástica. Bernardo de Clermont († después de 1303) defendió a su maestro contra Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines y aun contra Egidio de Roma. Análogas apologías de la doctrina tomista, que no parecen haberse conservado, escribieron los ingleses Roberto de Herford y Guillermo de Mackefield. Un entusiasta defensor y seguro intérprete del Aquinatense fué Tomás de Sutton, también inglés. En tierras alemanas podemos advertir dentro de la Orden dominicana, al lado de la dirección neoplatónica que está representada por Ulrico de Estrasburgo, Teodorico de Friburgo, el maestro Eckhart y Bertoldo de Moosburgo, una poderosa corriente rigurosamente tomista. Entre estos discípulos alemanes de Tomás, mencionaremos, de fines del siglo XIII y comienzos del XIV, los tres místicos

Digitized by Google

Juan de Sterngassen, Gerardo de Sterngassen y Nicolás de Estrasburgo, de los cuales yo he encontrado extensas obras latinas de posición tomista, Juan Picardi de Lichtenberg y Enrique de Lübeck.

El más destacado conocedor y adalid de la doctrina tomista a principios del siglo XIV es Hervé Natalis († 1323), discípulo inmediato de Santo Tomás, que como General de la Orden trabajó por su canonización y la vió realizada. Una buena porción de sus escritos, que en gran parte están inéditos, está consagrada a la defensa del Aquinatense contra Enrique de Gante, Duns Scoto, Durando, Aureolus, Godofredo de Fontaines, etc. No hay duda de que este tomista ha contribuído mucho a que el sistema del Aquinatense venciera y se afirmara como la doctrina de su Orden y como la construcción doctrinal escolástica de mayor influjo. Un tomista influyente del siglo XIV fué Pedro de Palude († 1342), en el cual se encuentra frecuentemente la expresión *doctor noster frater Thomas*. Contra los ataques de Durando de Saint-Pourçain a Tomás de Aquino, escribió una defensa Durando de Aurillac († 1380). La defensa más considerable, la más decisiva y fundamental del sistema tomista la escribió en el siglo XV Juan Capreolus († 1444), el « Príncipe de los tomistas ». Las *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis* de este dominico representan la primera codificación general de la doctrina del Aquinatense y son una completa liquidación de cuentas con los adversarios de la doctrina tomista (sobre todo con Scoto, Aureolus, Durando, Occam, Gregorio de Rimini).

Si la doctrina de Santo Tomás ha alcanzado, primero dentro de la Orden dominicana y después fuera de ella, el lugar y el prestigio que corresponden a su valor intrínseco, es debido también principalmente, aparte los esfuerzos de sus discípulos que hemos relatado, a la decidida intervención de su Orden en los

Digitized by Google

Capítulos generales y provinciales. Aduciremos solamente algunos ejemplos. El Capítulo general de Milán de 1278 envió a dos lectores a Inglaterra para proceder severamente contra los hermanos que se habían expresado desfavorablemente acerca de los escritos del venerable hermano Tomás. Decisiones y medidas semejantes fueron reiteradas en los Capítulos generales de París en 1279 y 1286. El Capítulo general de Zaragoza de 1309 señaló la doctrina de Santo Tomás como pauta de los estudios de la Orden. En el Capítulo general de Metz en 1313 fué celebrada la *doctrina venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino* como *sanior et communior* (1) y se dispuso que ningún miembro de la Orden sería enviado a París a obtener los grados académicos sin haber estudiado antes a Tomás durante tres años. Prescripciones y alabanzas aumentan en los Capítulos generales de Bolonia en 1315 y 1329, de Carcasona en 1342 y de Madrid en 1346. Para citar también un Capítulo provincial, mencionaremos el de la provincia romana que se celebró en Arezzo en 1315, en el que un tal Fr. Uberto Guidi, por haber hablado contra Santo Tomás, fué suspendido por dos años de su cargo de enseñanza y condenado a diez días de ayuno a pan y agua. No es necesario decir que estas manifestaciones dentro de la Orden de Predicadores reafirmaban una posición normativa.

Como factor poderoso para el triunfo de la doctrina tomista hay que considerar el importante momento que señala la firme intervención de los Papas a favor del Aquinatense. El acto más importante de la suprema autoridad eclesiástica fué la canonización de Santo Tomás por el Papa Juan XXII en 18 de julio de 1323. El Papa en esta ocasión rindió al Santo este honroso testimonio: « Hizo tantos milagros como ar-

(1) « La doctrina del venerable doctor hermano Tomás de Aquino como más sana y común. »

Digitized by Google

tículos escribió.» Efecto de la canonización fué indudablemente una Ordenanza del Obispo de París, Esteban Borreto, de fecha 14 de febrero de 1324, por la que se retiraba la condenación de proposiciones tomistas hechas por su antecesor, Esteban Tempier (7 marzo 1277). Juan XXII en 1327 hizo también emprender por medio del dominico Guillermo Milcuni una copilación más exacta de los escritos del Aquinatense.

También los sucesores de Juan XXII, hasta León XIII, Pío X, Benedicto XV y Pío XI han celebrado y protegido la persona y la enseñanza de Santo Tomás. Una exposición más detallada de la historia de la doctrina tomista hasta nuestros días no cabe en los límites de este pequeño libro. El « destino de la Summa teológica fué el de la ciencia eclesiástica » (1). Sólo tratamos de describir las luchas y dificultades entre las cuales, después de la muerte del Aquinatense, tuvo su doctrina que abrirse camino para prevalecer.

Advirtamos finalmente que también en la teología bizantina de fines de la Edad Media gozó Tomás de Aquino de un alto prestigio. Su Summa teológica, la Summa contra los gentiles, sus comentarios sobre la Psicología y la Física de Aristóteles, varios pequeños escritos fueron traducidos al griego por Georgios Scolarios, Demetrios Kydones y otros. Las bibliotecas del Monte Athos, la biblioteca Ambrosiana de Milán, la biblioteca de San Marcos en Venecia y sobre todo la Biblioteca Vaticana, guardan una serie de tales manuscritos ; Demetrios Kydones ha dejado además en una carta una metódica indicación sobre el estudio de la Teología de Santo Tomás y ha escrito una apología, llena de convicción, del Aquinatense contra Nilus Kabasilas. En los tiempos modernos son también de notar traducciones armenias de escritos de Santo Tomás.

(1) Fr. Ehrle, *Stimmen aus Maria Laach*, XVIII, 298.

Digitized by Google

SEGUNDA PARTE

El sistema de Santo Tomás de Aquino

I. Pensamiento y Ser. — Fe y Ciencia

El cimiento sobre que descansa el sublime edificio doctrinal de Santo Tomás de Aquino es una doble convicción. El más hondo fundamento consiste en la convicción de que nuestro pensamiento es capaz de conocer y de asimilarse el reino de las esencias, de las causas, de los fines y de las leyes, que está tras y sobre el mundo de las apariencias. Es la convicción de la realidad y de la cognoscibilidad de un orden suprasensible, la decidida adhesión a la posibilidad y realidad de la metafísica.

La segunda convicción en que se apoya el sistema tomista es la de que por encima y más allá del horizonte de lo suprasensible, de lo metafísico abierto al pensamiento natural, se extiende todavía el horizonte de lo sobrenatural que se pierde en lejanías infinitas, el horizonte de los misterios cristianos revelados por Dios, que ya desde aquí bajo se abre al espíritu humano iluminado por la luz de la fe.

Debemos, pues, al empezar nuestra exposición del sistema tomista, representarnos en breves rasgos las aserciones capitales de Santo Tomás sobre el pensamiento y el ser.

Digitized by Google

1. Pensamiento y ser

Tomás es un pensador absolutamente metafísico. Su gran obra es la profunda comprensión, desarrollo y utilización amplia y competente de la Metafísica de Aristóteles, incluso para penetrar en el contenido de la Teología. Su maestro Alberto Magno le preparó para ello el camino. E. Rolfes llama a Tomás de Aquino « el mejor comentador que tenemos de la metafísica aristotélica ». El genio metafísico del Aquinatense domina sus grandes obras sistemáticas, se manifiesta especialmente en su doctrina acerca de Dios, pero penetra también por las discusiones estrictamente teológicas de las doctrinas sobre la Gracia, la Encarnación y los Sacramentos. Muestras de su saber metafísico son varias monografías, como el profundo opúsculo *De ente et essentia.* No es, ciertamente, una casualidad el que los problemas de metafísica tengan la preferencia precisamente entre los discípulos de Santo Tomás. Aquí sólo podemos destacar algunos conceptos germinales de la doctrina del Aquinatense sobre el ser, que tienen especial importancia para el conjunto de su sistema. Además, continuamente encontramos en la doctrina sobre Dios y sobre la creación, en la psicología y la ética, principios y consideraciones metafísicos.

Objetividad del pensamiento humano. La justificación de la metafísica. « Han expuesto varios la opinión de que nuestras facultades de conocer sólo conocen sus propias modificaciones ; que, por ejemplo, la potencia sensitiva no percibe más que la alteración, la excitación de su órgano. Según esto, el entendimiento también conoce únicamente su propia modificación subjetiva, es decir, la *species intelligibilis.* En consecuencia, esta *species* es objeto y contenido del conocimiento inte-

Digitized by Google

lectual y, por tanto, una determinación subjetiva del intelecto.

Pero esta idea debe ser rechazada por dos razones. Primeramente, con esto se sustraería a las ciencias el terreno de lo real. Si nuestro pensamiento conociera exclusivamente la *species* que se encuentra en el alma, no podrían las ciencias establecer relación con ningún objeto existente fuera del pensamiento. Su único dominio serían, pues, esas subjetivas, espirituales formas del pensamiento. En segundo lugar, de tal significación subjetiva del conocimiento intelectual del hombre brotaría la consecuencia de que todo lo que es conocido es verdad y de que incluso dos cosas contradictorias son verdad al mismo tiempo. En efecto, si la facultad de conocer sólo conoce su propia subjetiva determinación, sólo juzgará sobre ella. Esta subjetiva modificación de la facultad de conocer será la única regla y el único contenido del juicio. En consecuencia, todo juicio podrá pretender ser verdadero. Si, por ejemplo, el sentido del gusto sólo percibe su propia afección o sensación, el que tiene un gusto sano y normal juzgará que la miel es dulce y su juicio será recto. El que tiene un gusto ya alterado, podrá juzgar que la miel es agria y su juicio, en la susodicha hipótesis, será también recto. Cada uno juzga aquí según cómo es afectado su sentido del gusto. Como consecuencia de esta consideración exclusivamente subjetivista del conocimiento humano, según la cual la *species intelligibilis*, la representación subjetiva, es el objeto de la percepción intelectual, se infiere la supresión de toda diferencia entre lo verdadero y lo falso.

Estas dos consecuencias inadmisibles, la desaparición del carácter y valor objetivos reales de las ciencias y la supresión de la diferencia entre la verdad y el error, entre el sí y el no, nos autorizan y nos fuerzan a mantener la objetividad de nuestro conocimiento y de nues-

Digitized by Google

tro pensamiento y a no ver en las *species intelligibiles*, en estas subjetivas impresiones y determinaciones de nuestra potencia cognoscitiva, el objeto directo, el contenido de nuestro pensamiento. Estas representaciones son más bien el medio por el cual somos llevados al conocimiento de la realidad que existe fuera de nosotros. La *species intelligibilis* es una forma subjetiva, que determina nuestro intellecto al conocimiento de la realidad objetiva. Lo que primariamente es percibido por nuestra facultad intelectual es el objeto exterior del cual la *species* es una representación ideal. Sólo de un modo secundario puede ser considerada la *species intelligibilis* como contenido del pensamiento, en tanto que el entendimiento es una actividad reflexiva y reflexiona sobre su propia actividad y con ello sobre esa *species* como principio de esa actividad» *(S. Th., I, 85, 2)*. Según esto, nuestra facultad de conocer capta una realidad objetiva, se extiende más allá del círculo de lo subjetivo.

Los rasgos subjetivos del pensamiento humano. Así tiende Tomás el puente del pensamiento al ser, del sujeto al objeto. A nuestras representaciones intelectuales corresponde una realidad fuera del ser del pensamiento, una realidad que se encuentra tras las cosas sensibles y las actividades del mundo de los fenómenos como su núcleo y su esencia. Nuestras representaciones de la esencia de las cosas, de leyes y fines, de causas y acciones, no son meras imágenes subjetivas, sino que significan la captación de una realidad exterior a nosotros por medio de nuestra facultad de conocer. En la relación del contenido de nuestro pensamiento con esta realidad está la verdad de nuestro conocimiento intelectual.

Sin embargo, según Tomás, este carácter de realidad y de verdad del pensamiento no exige en modo alguno una igualdad mecánica entre el modo del conocimiento

Digitized by Google

y el modo de ser del objeto. « El entendimiento no se apodera de las cosas según el modo de las cosas, sino según su propio modo. De modo que las cosas materiales, que son inferiores a nuestro entendimiento, están en nuestro entendimiento de una manera más simple que en sí mismas. Pero las substancias angélicas están sobre nuestro entendimiento. Por lo cual nuestro entendimiento no puede llegar a captarlas según como son en sí mismas, sino de la manera como conoce las cosas compuestas. » *(S. Th. I, 50, 2).*

Las ideas generales. Esta percepción del elemento subjetivo en nuestras representaciones intelectuales permite al Aquinatense encontrar también en la doctrina de los universales la posición justa entre el nominalismo que volatiliza y niega valor a las ideas generales y la objetivación que el realismo extremo hace de los universales como tales : « Lo que nosotros designamos por medio de nombres, se divide en tres clases. Constituyen la primera las cosas que por todo su ser están fuera de nuestra alma, por ejemplo, el hombre, la piedra. El segundo grupo comprende lo que sólo en nuestra alma existe, como los sueños, la representación de las quimeras, etc. A la tercera clase pertenece lo que tiene en verdad un fundamento en la realidad fuera de nuestra alma, pero adquiere su carácter formal propio mediante la actividad del alma. Este es el caso de las ideas generales. La « humanidad » es algo en el reino de lo real, pero no existe realmente bajo esta forma universal. No hay, en efecto, en la realidad una « humanidad » universal, abstracta, común a muchos individuos.

Este carácter universal que tiene el concepto « humanidad » lo tiene de nuestro pensamiento. Por la actividad del entendimiento recibe la « humanidad » la relación lógica *(intentio)* por la cual aparece como una idea específica. Cosa análoga a lo que sucede con

Digitized by Google

la idea general sucede con la idea de tiempo. Tiene su fundamento real en el movimiento, en el antes y después del movimiento, pero lo formal en la idea de tiempo, el número, es producto de la actividad de nuestro entendimiento *(I. Sent. d. 19 q. 5 a. 1)*.

Así distingue Tomás prudentemente en las ideas generales entre el contenido, el núcleo real al cual corresponde una realidad fuera de nuestro pensamiento, y la forma de lo universal y abstracto, que es un producto de nuestro pensamiento.

Las significaciones del ser. Con brevedad y claridad inimitables ha fijado Tomás *(De veritate, I, 1)* las significaciones del ser y al mismo tiempo ha expuesto del modo más sencillo posible el conjunto de su teoría sobre el ser. « Así como en las demostraciones hay que volver a algunos principios por sí mismos evidentes (que no son susceptibles de demostración ni necesitan ser demostrados), sucede también algo análogo en la indagación del ser de cada cosa. En efecto, si así no fuera, habría que ir en uno y otro caso hasta lo infinito, con lo cual se haría imposible toda ciencia y todo conocimiento de las cosas. Ahora bien, aquello de que nuestro entendimiento se apodera primeramente como lo más conocido y a lo cual reduce todas sus ideas es el ser, como expresa Avicenna al comienzo de su Metafísica. Es necesario, por tanto, que todos los demás conceptos del entendimiento sean recibidos por medio de una adjunción al ser. Por el contrario, al ser no se puede añadir nada que tenga otra naturaleza (distinta del ser) como se añade, por ejemplo, la diferencia al género o el accidente a la substancia ; pues cada naturaleza es esencialmente un ser. Por eso también, Aristóteles demuestra en el libro 3 de su Metafísica que el ser no puede ser especie. Se puede decir, sin embargo, en cierto sentido que se añade algo al ser en cuanto ese algo expresa un modo del ser que no está expresado

Digitized by Google

en la palabra misma de ser. Esto sucede de dos maneras. En primer lugar, el modo expresado puede ser un modo particular del ser. Hay, en efecto, diversos grados de entidad, según los cuales se admiten también varios modos del ser. Según estos modos se distingue los diversos géneros (categorías) de las cosas. En efecto, la substancia no añade al ser una diferencia que pueda decirse una naturaleza adicionada al ser.

Lo que se expresa más bien con el nombre de substancia es un cierto modo bien determinado de ser, es decir, el que existe para sí *(per se ens)*. Cosa análoga sucede con las otras categorías. En segundo lugar, el modo expresado puede ser una determinación que acompañe con absoluta generalidad a todo ser. A su vez este modo puede ser entendido en dos sentidos: uno en cuanto sigue a cada ser en sí mismo y por sí mismo, otro en cuanto sigue a cada ser en su relación a otro. El modo que sigue a cada ser en sí y por sí significa o una afirmación o una negación en el ser. Pero hay algo único que es afirmado absolutamente y que puede ser considerado en cada ser y esto es su esencia *(essentia)*. En este sentido se emplea la palabra cosa *(res)*. Esta palabra *(res)* se diferencia de la palabra ser *(ens)*, en que el ser *(ens)* expresa el acto de lo que es (al existir), mientras que la cosa *(res)* expresa la esencia *(quiditas sive essentia)* de un ser. Pero la negación que acompaña absolutamente a todo ser es la indivisión *(indivisio)*. Esta se expresa con la palabra uno *(unum)*: porque el uno no es otra cosa que el ser indiviso. Si ahora consideramos el modo del ser que a cada ser acompaña, en el segundo de los sentidos antes indicados, es decir, como modo que acompaña al ser en la relación de uno a otro, se nos presenta nuevamente de dos maneras. Primeramente en tanto que un ser es una entidad separada de las otras. Esto se expresa con la palabra algo *(aliquid)* *(dicitur enim*

5. Grabmann: Santo Tomás de Aquino. 240.

Digitized by Google

aliquid quasi aliud quid).»—«Así como el ser en cuanto es indiviso en sí mismo es llamado uno, así en cuanto es entidad separada de las otras es llamado *algo*, cosa una única. En segundo lugar en cuanto un ser concuerda con otro. Pero esto no se concibe si no se admite algo que sea capaz de concordar con todos los seres. Tal es el alma, que según Aristóteles, lo es todo en cierta manera. Pero en el alma se encuentra la inteligencia y la voluntad. La concordancia del ser con la voluntad se designa con el nombre de *bien*. Bien es, como dice Aristóteles a la cabeza de la Ética a Nicómaco, aquello a que todo tiende. La concordancia del ser con la inteligencia se expresa con la palabra *verdad.* »

Los primeros principios del pensamiento y del ser. Con la deducción de las distintas significaciones del ser, con esta ojeada a las raíces más profundas de la metafísica, está íntimamente unida la concepción del Aquinatense sobre los primeros principios del pensamiento y del ser. « En las cosas que caen bajo la percepción de los hombres *(quae in apprehensionem hominum cadunt)*, se encuentra cierto orden. Porque lo que primeramente cae en el conocimiento es el ser, cuya inteligencia va incluída en todas las cosas que uno conoce. Y, por tanto, el primer principio indemostrable es que no se puede al mismo tiempo afirmar y negar una misma cosa, lo cual se funda en la razón de ser y no ser : y sobre este principio se fundan todos los otros *(1.ª, 2.ae, 94, 2)*. Este principio tiene, pues, dos propiedades : tiene un valor objetivo, pues se apoya en la noción de ser y de no ser. Es al mismo tiempo una ley del pensamiento y del ser. Además, este principio es indemostrable, porque no se deja reducir a otro principio más alto y es al mismo tiempo el fundamento y el punto de partida de toda demostración, puesto que los otros principios los más elevados del pensamiento y del ser se pueden reducir sin dificultad a este principio y en

Digitized by Google

último término toda demostración tiene en este supremo principio su último apoyo, su primera regla.

La realidad de las substancias. Una verdad fundamental de la doctrina tomista acerca del ser es la convicción de la realidad de las substancias. Hay sostenes fijos, independientes, sujetos de las acciones, actividades, cambios, que percibimos en el mundo que nos rodea. Existe en nosotros un principio fijo, permanente que es el fundamento y la raíz de todos los fenómenos de nuestra vida espiritual y corporal, la substancia del alma. La substancia más alta es Dios mismo, el Creador de todas las substancias creadas. « Substancia es una cosa cuya naturaleza es no ser en otra cosa ; accidente es aquello cuya naturaleza es ser en otra cosa » *(Quodl., IX, 5)*. El no deber ser en otra cosa, esta independencia es el elemento esencial y primario de la idea de substancia. Esto se aplica en el más eminente sentido a Dios. El ser sostén de accidentes o tener lo que no subsiste en sí mismo es el carácter secundario de la idea de substancia, que sólo corresponde a las substancias creadas.

Tomás distingue, lo mismo que Aristóteles, una primera substancia, el ser individual real y concreto (Sócrates) y una segunda substancia, la esencia del individuo *(humanitas)*. No tuvo todavía ocasión de combatir la teoría actualista y fenomenalista de los tiempos modernos, que niega la realidad de la substancia corporal y de la substancia del alma y quiere disolver la realidad del mundo en movimientos, actos, representaciones, fenómenos sin fundamento substancial fijo. Pero el gran pensador medioeval ha mostrado de varias maneras los caminos para la demostración de la realidad de las substancias ; él, de modo mucho más penetrante que otros escolásticos, ha puesto de relieve la diferencia entre la substancia del alma y sus potencias, y ha referido los fenómenos psicológicos a la subs-

Digitized by Google

tancia del alma, él deduce del devenir y la actividad de las cosas la existencia de las substancias y está convencido de que el mundo no sería realidad sino apariencia, si todo fuese movimiento y no hubiera ningún ser fijo y permanente. Nuestro escolástico está tan convencido de la realidad de las substancias, que atribuye el ser, en el sentido propio y más verdadero de la palabra, precisamente a las cosas que subsisten en si mismas, a las substancias *(S. Th. I. 90, 2)*.

El ser substancial, el ser en sí y para sí, presenta diferentes grados de perfección. Una substancia individual, encerrada en sí misma, independiente, incomunicable, se llama *suppositum* o *hypostasis*. Si esta hipóstasis es un ser dotado de razón, se llama persona. La noción de persona responde a la más alta forma del ser por sí, de la posesión de sí mismo. Por la posesión de la razón se aumenta la independencia propia de la hipóstasis, pues, por la razón, por la conciencia, la substancia dotada de espíritu se muestra también como ser independiente, existente por sí y sujeto de actos libres, de derechos y de deberes. « Como es propio de la hipóstasis el existir por sí, así le corresponde también obrar por sí, independientemente. La acción se acomoda al ser. Ahora bien, el obrar por sí mismo, el obrar independientemente pertenece de una manera mucho más elevada a una substancia de naturaleza racional que a una hipóstasis desprovista de razón. Solamente las substancias dotadas de razón tienen dominio de sus actos, tienen sus actos en su poder. Son libres de obrar y de no obrar. Las otras substancias (no racionales) se conducen en sus actos más pasiva que activamente. Por estas consideraciones es congruente que la hipóstasis racional sea designada con un nombre especial con el nombre de persona *(De pot. 9, 1 ad 3 m)*. Aunque en la concepción tomista de la persona se considera en primer término el punto de vista ontológico, no

Digitized by Google

falta, sin embargo, en este concepto la indicación del significado psicológico y ético-jurídico de persona y de personalidad.

2. Fe y Ciencia

Tomás de Aquino está convencido de que el espíritu humano puede elevarse a la región de lo suprasensible, de lo que está tras el mundo de las apariencias, de que puede alcanzar y apoderarse por el pensamiento de la esencia, del ser propio de las cosas.

Sin embargo, el orden metafísico no representa la verdadera cumbre del conocimiento humano; hay todavía un mundo que se cierne sobre el cosmos de las verdades metafísicas, el reino de lo sobrenatural, en que Dios habita y reina. Este reino no se hace accesible aquí abajo por el simple esfuerzo de la potencia natural de conocer, sino más bien por la revelación y la fe. Se trata aquí de verdades que el espíritu humano no puede extraer de la contemplación de la naturaleza, ni de verdades interiores al mundo, sino de verdades sobrenaturales que Dios nos ha revelado y a las cuales damos nuestra adhesión, no porque las comprendemos o las alcanzamos, sino porque Dios nos las ha revelado.

La doble vía para el conocimiento de lo divino. La realidad de la verdad sobrenatural. Dios es objeto de un doble conocimiento, natural y sobrenatural. Hay en efecto verdades acerca de Dios, que están sobre las fuerzas de la razón humana, por ejemplo, que en Dios hay tres personas. Hay también otras verdades acerca de Dios que la razón humana puede alcanzar por sus propias fuerzas, como la existencia de Dios, el monoteismo.

De que hay y puede haber verdades inaccesibles al espíritu del hombre abandonado a sus propias fuerzas nos persuade la consideración del carácter propio

Digitized by Google

del pensamiento humano. Nuestro pensamiento depende de la experiencia sensible. Las cosas que caen bajo el alcance de los sentidos como obras y pálidas representaciones de Dios, nos dicen solamente que hay un Dios; no nos descubren su propia interior esencia y su vida íntima. La gradación de las inteligencias nos hace admitir *a priori* que puede haber verdades accesibles a un espíritu más alto y a las cuales no se eleve un espíritu más bajo. Así el espíritu humano no puede conocer todo lo que el ángel ve. A su vez el ángel no puede alcanzar con la potencia intelectual propia de su naturaleza todo lo que conoce la inteligencia divina, que comprende sin ninguna deficiencia la esencia de Dios. Como sería necedad que un sencillo campesino juzgase falsas las ideas de un filósofo porque él no las comprendía, así también es necedad manifiesta que el hombre mire como errores las verdades sobrenaturales que Dios ha revelado porque no puede penetrarlas. La limitación del espíritu humano en los dominios de la verdad natural es también una garantía de la posibilidad y realidad de las verdades sobrenaturales y suprarracionales. No conocemos muchas propiedades de las cosas que nos rodean y en muchísimos casos no podemos descubrir la explicación profunda de las propiedades y fenómenos que en las cosas percibimos. ¡ Cuánto más, pues, se sustrae al esfuerzo del pensamiento humano puramente natural la substancia divina infinitamente elevada, que está a infinita distancia sobre todas las cosas cognoscibles del mundo ! Tomás se refiere aquí a la idea aristotélica según la cual nuestro pensamiento se encuentra respecto al Ser (el más alto y primero) que en sí es el más conocido, como el ojo del pájaro de noche respecto a la clara luz del sol, idea que ha empleado también la mística alemana (Enrique Suso) para mostrar la insuficiencia del pensamiento natural en las cosas divinas.

Digitized by Google

Hay, por tanto, una doble vía que conduce a Dios, la vía de la razón natural, que está trazada en la naturaleza por medio de las obras de Dios, y la vía de la fe, que lleva a mayores alturas, a las elevadas regiones de la ciencia y la vida íntimas de Dios *(S. c. G. I, 3)*.

Las verdades naturales acerca de Dios como contenido de la revelación sobrenatural. Las verdades naturales acerca de Dios, que en sí mismas pueden ser alcanzadas por la razón natural, se han hecho en una buena parte objeto de la revelación y de la fe. Esto es cosa de especial sabiduría y conveniencia. Si en esto el hombre se guiara solamente por su saber natural, sólo un pequeño número de hombres poseerían un conocimiento natural de Dios. La mayor parte, por motivos diferentes, estaría impedida de reflexionar intensamente y de encontrar el fruto de esa reflexión : la verdad.

La insuficiencia de dotes intelectuales, los cuidados de la familia y de la prosperidad temporal y tambien, no menos que esto, la desidia, impedirían a bastantes hombres ascender a la cima del pensamiento natural, al conocimiento de Dios. Pocos serían relativamente los que llevados del ansia de saber, que Dios ha puesto en el alma humana, emprendieran esta ascensión. Además un conocimiento de Dios adquirido solamente por la razón natural exigiría un tiempo considerable. Verdades muy profundas suponen un largo ejercicio intelectual. La juventud agitada por tantas pasiones se avendría muy poco a la profunda reflexión sobre tan sublimes verdades. Finalmente, tal conocimiento puramente natural de Dios estaría expuesto al peligro de error, de dar de Dios una representación torcida. La historia de la filosofía anterior al cristianismo ofrece de esto numerosos datos. Ha hecho bien, pues, la buena y sabia providencia de Dios en incluir también las verdades de razón acerca de Dios en el círculo de la revelación y de la fe. Así todos los hombres pueden con

Digitized by Google

poco trabajo poseer un conocimiento de Dios sin duda ni error *(S. c. G. I, 4)*.

Conveniencia de la revelación de verdades puramente sobrenaturales. Se plantea la cuestión de si estaba indicada y era conveniente la revelación de verdades absolutamente sobrenaturales, suprarracionales. ¿No hubiera bastado la revelación de las verdades de que hemos hablado, que son verdades de razón, aunque difícilmente accesibles para muchos hombres, y no hubiera esta revelación satisfecho colmadamente las necesidades de la naturaleza humana? A esto hay que decir que, si Dios ha señalado al hombre un fin sobrenatural, ha debido también abrirle el reino de las verdades sobrenaturales.

Nadie aspira con ferviente anhelo a un fin que no conoce. Ahora bien, el hombre por la gracia de Dios está llamado a un fin último, a la posesión de un bien, que excede grandemente la experiencia de esta miserable vida terrestre. Por eso el espíritu humano debe también estar orientado y dirigido a algo más alto, que exceda las fuerzas de la razón natural. Pues solamente así puede el anhelo y el esfuerzo del hombre dirigirse a un fin elevado sobre las exigencias y condiciones de la vida presente. El Cristianismo pone ante el hombre la perspectiva de bienes eternos y sobrenaturales; por esto el espíritu humano debe también ser dotado de conocimientos eternos y sobrenaturales.

Además, por la revelación de verdades sobrenaturales se pone más de relieve la idea de Dios. En efecto, nuestra idea de Dios es tanto más verdadera y acertada cuanto más lo concebimos como un Ser superior a nuestra inteligencia natural. Por el hecho de que la revelación nos presenta verdades sobrenaturales, nuestra representación de Dios se encuentra poderosamente favorecida y consolidada.

Digitized by Google

Por otra parte, de la revelación de contenido supra-racional se origina otra ventaja de carácter ético, en cuanto tal revelación repele el orgullo, que es padre del error. Hay hombres que, gloriándose de su talento, se creen capaces de medir, por decirlo así, con la vara de su espíritu toda la esencia divina. Estas gentes piensan que sólo es verdadero lo que a ellos les parece tal y que es falso todo lo que no se les presenta como evidente. Una tal presunción científica queda reducida a sus límites por la revelación de verdades supra-racionales. Finalmente, en el conocimiento, aunque sea débil, de las más excelsas verdades está la más alta perfección del alma humana. Ahí está también la fuente profunda de las más puras y durables alegrías espirituales *(Summa contra Gentes I, 5)*.

Racionabilidad de la fe en las verdades sobrenaturales. No es ligereza nuestra adhesión a la verdad revelada, que está sobre nuestras fuerzas intelectuales. Obramos en esto de un modo completamente racional (1). La

(1) La fe es un asentimiento prudente y razonable, y por eso es necesario que le preceda el conocimiento de los motivos de credibilidad, que demuestran la existencia de Dios, la existencia de una revelación y donde esa revelación se encuentra. La Iglesia sostiene que para creer se necesitan razones de creer, que no sean simples probabilidades, sino razones capaces de producir la certidumbre. Inocencio XI reprobó una proposición que dice que el asentimiento de fe sobrenatural y útil para la salvación subsiste con un conocimiento solamente probable de la revelación, mas aun, con el temor actual de que Dios no haya hablado. «Se deduce — dice el P. Chossat — de la condenación de esta proposición que es necesario, para hacer un acto de fe sobrenatural, haber llegado, a lo menos, a un juicio práctico, moralmente cierto, del hecho de la revelación.» El Decreto *Lamentabili sane* de Pío X en su proposición 25 condena la opinión según la cual el asentimiento de fe descansa en último término en un conjunto de probabilidades. El hombre — dice Santo Tomás — no creería en los misterios si no viera que hay que creer en ellos.

No se excluye con esto lo que se ha llamado prueba acumulativa y que es más bien de concordancia o convergencia, siempre que se entienda que de esa convergencia puede resultar una certidumbre. Tal es la doctrina de Newmann que dice: « Amort y yo entendíamos que con probabilidades se puede construir legitimamente una prue-

Digitized by Google

verdad cristiana excede ciertamente la razón natural, esconde en sí misma incomprensibles misterios. Sin embargo, la sabiduría divina ha empleado para inducir a los hombres a la aceptación de la salvadora verdad pruebas milagrosas, que salen fuera del curso natural de las cosas. Estas obras son, en parte, de orden físico, como curaciones de enfermos y resurrecciones de muertos y en parte pertenecen al orden psicológico. Estas últimas son milagros en la esfera del espíritu, por los cuales, especialmente en los tiempos primitivos del Cristianismo, hombres ignorantes y sencillos, llenos de

---

ba suficiente para la certidumbre.» Esto no es mera acumulación Si un testigo nos cuenta un hecho, podremos dudar de su veracidad. Si después preguntamos a otro y nos lo cuenta del mismo modo la convicción que formamos no resulta de sumar el crédito que nos merece el uno con el que nos merece el otro, sino de que nos parece imposible que, sin ponerse de acuerdo, se les haya ocurrido a los dos inventar el mismo hecho con todos los detalles iguales.

La doctrina católica, si por un lado enseña que los motivos de credibilidad son capaces de producir la certidumhre, enseña por otro que la fe no es de carácter racional o filosófico, que en ella interviene la voluntad movida por la gracia divina, que por esto la fe es un don de Dios y que el homhre, no obstante la certidumbre de los motivos de credibilidad, es libre para negar su asentimiento a las verdades de la fe. A este concepto de la fe responde la siguiente definición teológica de ella : asenso que da el entendimiento, prevenido y ayudado de la divina gracia, por imperio de la voluntad, excitada también por la gracia, a las verdades divinamente reveladas, por la autoridad de Dios mismo que las ha revelado.

Las verdades que están sobre la razón, las que pertenecen al orden sobrenatural en sentido estricto, no son objeto de una demostración intrínseca. Sólo es posible en cuanto a ellas, una demostración extrínseca, es decir, la prueba de autoridad, la prueba histórica de su revelación. « Todo otro ensayo de justificación no podría tener otra finalidad, explica Santo Tomás y sus comentadores que afinar el espíritu y proporcionar a los que ya tienen la fe el consuelo de argumentos *intrínsecos* más o menos verosímiles y suasivos : *ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos* »; *Contra Gentes*, 1,I, c. IX; cf. *Summa theol.*, I, q. 1, a. 8. (PINARD DE LA BOULLAYE, *L'etude comparée des religions*, t. II, pág. 358, nota).

¿ Cómo puede conciliarse la certidumbre de los motivos de credibilidad con la libertad del hombre, aun después de conocidos para creer o no creer ?

Digitized by Google

los dones del Espíritu Santo, recibían la más alta sabiduría y elocuencia. La fuerza demostrativa de estas obras de Dios no estuvo en modo alguno apoyada por medios materiales, por el poder de las armas o por la atrayente perspectiva de goces terrestres. Por el contrario, había que vencer los mayores obstáculos y dificultades. Verdaderamente es el más grande de los milagros que, a pesar del furor de la tiránica persecución, una multitud innumerable, no sólo de hombres simples sino también de hombres de alta cultura, se apresurasen a volar, por decirlo así, a la fe de Cristo que predica ver-

---

La influencia de las disposiciones morales sobre el entendimiento es un hecho de experiencia, aun en el orden natural. Advierte PINARD DE LA BOULLAYE que en materia de certidumbre moral, es decir, en todo problema religioso o profano, cuya solución, en razón de sus repercusiones prácticas, interesa el juego de los sentimientos y de las pasiones, ninguna investigación seria se emprende, ninguna conclusión es aceptada sin la colaboración de la voluntad. La conquista de la verdad requiere, por consiguiente, además de la rectitud de la inteligencia, la rectitud moral. Es la voluntad quien conduce la investigación, de modo parcial o imparcial, según el amor predominante que la informa. Ella puede inclinar la inteligencia a no considerar más que las sombras, sin tener cuenta de la luz. Cuando, apesar de ello, la luz brota, ella puede a lo menos obligar al espíritu a no tener sus investigaciones por suficientes, incluso, si es necesario, a dudar de sí mismo. Su juego es más fácil evidentemente, cuando las dificultades reales abundan, como en todas las cuestiones complejas de la historia, en las cuestiones abstractas, a veces abstrusas, de la metafísica. La fe puede ser libre, ya por el hecho de que toda certidumbre histórica (o que implica la verdad de un hecho histórico) es del orden de las *certidumbres libres*, sea por el hecho de que el individuo, a quien la revelación aparece cierta y la doctrina que contiene ciertamente verdadera, queda todavía libre para aceptar esa doctrina *como conviene* (el concilio Vaticano dice *sicut oportet as salutem consequendam)* ; por ejemplo, puede hacerlo, bien rindiendo a la veracidad del testigo el homenaje que le es debido, bien excluyendo este homenaje en cuanto puede, o de otra manera distinta (PINARD DE LA BOULLAYE, *Étude comparée des religions*, t. II, pp. 330-331 y página 376, nota 2).

No es lo mismo el asentimiento de fe que el asentimiento de ciencia. Hay teólogos que piensan que los motivos de credibilidad pueden producir el asentimiento de ciencia por necesidad lógica del entendimiento sin intervención de la voluntad. Lugo dice que el acto de fe siempre es libre, porque aunque el entendimiento se

Digitized by Google

dades incomprensibles para el espíritu humano, prohibe la concupiscencia de la carne y tiene en poco todo lo que el mundo altamente aprecia. La adhesión entusiasta a una tal religión es el mayor prodigio. Si se desdeña las cosas sensibles y solamente a lo invisible se aspira, esto se debe manifiestamente a intervención divina. Que el mundo se haya vuelto hacia el Cristianismo no es obra repentina del azar, sino resultado de una ordenación divina. Prueba de ello es el hecho de que Dios ha vaticinado por boca de los profetas esta maravillosa difusión del Cristianismo. El milagro de la conversión del mundo al Cristianismo es la prueba

---

vea necesitado a asentir al objeto que consta evidentemente, nunca se ve necesitado a asentir por motivo de revelación divina, lo cual basta para que el acto de fe sea libre, no en sí sino en su causa, es decir, en la voluntad imperante. Y Suárez enseña que aun la evidencia de la verdad, si es de orden inferior, no impide un verdadero acto de fe de la misma verdad; luego mucho menos lo impedirá la evidencia de la credibilidad, que siempre deja oscura la verdad misma (cits. por PERRONE, *Praelectiones de locis theologicis*, t. II).

El asentimiento de fe no es meramente un acto de sana crítica, es un homenaje *(obsequium)* a Dios. Este asentimiento es superior al de ciencia, precisamente porque en él intervienen la voluntad y la gracia. Porque el entendimiento atrae las cosas a su propio nivel y, por tanto, eleva las cosas que están más bajas que el (conoce las cosas materiales en conceptos inmateriales) y rebaja las que están más altas (conoce la Simplicidad de Dios por multiplicidad de conceptos). Pero el amor y la voluntad, en vez de atraer hacia sí, son atraídos o se inclinan hacia las cosas que aman y, por tanto, tienden al nivel de esas cosas, envileciéndose si son bajas y ennobleciéndose si son altas. La adhesión de fe será « proporcionada, dice Bainvel, al impulso de la voluntad hacia el bien divino, no a la visión puramente intelectual de las razones de creer » (V. Santo Tomás, *Summa Theol.*, *1.ª pars*, *q. 82*, *art. 3*; Journet, *La valeur d'une civilisation*, en *La Vie Intellectuelle*, enero, 1929). Por la fe el alma se une a la verdad uniéndose al que posee plenamente la verdad y es la verdad misma. San Agustín dice que no es pequeña parte de la ciencia unirse al que sabe *(non parva pars scientiae est scienti conjungi)*. El creyente tiene de Dios la verdad y su fe, que le impone ciertas exigencias, le conduce a luces y experiencias mayores, que son, por decirlo así, impregnaciones de su ser. Tal vez pueda dar alguna luz esta frase de Blondel hablando de su filosofía: « en el fondo es una especie de panlogismo lo que yo propongo, una reintegración de la vida en el pensamiento... ».

Digitized by Google

más segura de los milagros anteriores, que más tarde ya no fueron necesarios, porque se manifiestan del modo más claro en su eficacia. Sería en verdad un prodigio más grande que todos los prodigios el que sin milagro alguno el mundo hubiera sido llevado a creer tan sublimes verdades, a practicar obras tan difíciles y a esperar tan altas cosas y además inducido a ello por hombres sencillos y débiles. No se producen hoy los milagros en tanto número como en los primeros tiempos, pero también en nuestros días obra Dios, por medio de sus santos obras portentosas para prueba de la fe.

San Pablo en su Epístola a los Hebreos (XI, 6) dice : « Sin fe es imposible agradar a Dios. Pues es necesario que el que se llega a Dios crea que hay Dios, y que es remunerador de los que le buscan. » Se entiende que no es necesaria para la salvación la fe esplícita en los dogmas sobrenaturales, sino la fe en una Providencia especial de Dios sobre el hombre. Dios puede revelarse íntimamente al alma y ni siquiera se juzga necesario que el alma tenga conciencia clara de esta revelación y de su adhesión a ella (BAINVEL, *Dictionnaire apolog. de la foi cathol.*, t. VII). Dios incorpora invisiblemente los hombres a la Iglesia una vez que su sinceridad y su buena voluntad son enteras, sin querer siempre conducirlos hasta el pleno conocimiento de la autoridad depositaria, pues, existiendo para todos en general la obligación de entrar en la Iglesia, permite, sin embargo, por razones variables, que este deber no aparezca siempre a cada alma en particular, lo cual le excusa de unirse visiblemente a la Iglesia. *Nunc vero*, dice Pío IX, *quis tantum sibi arroget ut huiusmodi ignorantiae designare limites queat, iuxta populorum, regionum, ingeniorum aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem ?* » (PINARD DE LA BOULLAYE, obra cit., t. II).

No se excluye que Dios pueda comunicarse y se comunique por vías extraordinarias o excepcionales aun a personas que estén fuera de la Iglesia. Se admite la posibilidad de favores especiales de verdaderos milagros en las religiones falsas, pero que tienden en definitiva a llevar a las almas al único redil, favores y milagros que pueden ser concedidos para confirmar las verdades que se encuentran en las sectas, mas no para confirmar la verdad de las sectas como tales, creyéndose por otra parte que no pueden ser otorgados con la misma frecuencia fuera que dentro de la Iglesia (PINARD DE LA BOULLAYE, obra cit., I, 425).

En cuanto al ignorante, al niño que escucha a su madre, al pagano que escucha al misionero, se debe pensar o que la gracia suple en ellos la falta de conocimiento de los motivos de credibilidad o que en las condiciones en que se encuentran el creer es para ellos razonable. PERRONE (obra cit., t. II) habla del hábito de la

Digitized by Google

Tomás demuestra, según esto, por la maravillosa difusión del cristianismo, este milagro histórico, la divinidad de la revelación y del Cristianismo y con ello la racionabilidad de nuestra creencia en el contenido de esa revelación. Son consideraciones que encontramos también en los teólogos contemporáneos del Aquinatense, especialmente en el cardenal Mateo de Aquasparta y en el franciscano Bartolomé de Bolonia descubierto por E. Longpyre O. F. M. Tomás refuerza el valor probatorio de nuestra exposición señalando las causas de la difusión del Islamismo. Este debe su origen y su propagación a motivos totalmente distintos de los del Cristianismo. El goce sensible es el resorte de las leyes y prescripciones de la religión de Mahoma. No milagros sobrenaturales, sino el poder de las armas es lo que ha propagado el Islam. Su primer núcleo no está formado por hombres instruídos y experimentados en las cosas divinas y humanas, sino por toscos habitantes del desierto. No tiene ningún vaticinio profético en que pueda apoyarse como prueba *(Summa contra Gentes I, 6)*.

Armonía entre la fe y la razón. Aunque la verdad cristiana es suprarracional, no es, sin embargo, antirracional. Entre verdades que pertenecen a la esfera de la fe y verdades del pensamiento e investigación naturales no puede haber contradicción.

---

fe infundido por el bautismo en los que nacen en la religión cristiana, por el cual sucede que éstos creen sin demostración y, sin embargo, con obsequio razonable. Lo cual no obsta para que también en los creyentes sirvan los motivos de credibilidad para confirmar la fe.

Enseña el Concilio Vaticano que los que han abrazado la fe por el magisterio de la Iglesia nunca pueden tener justa causa para mudar o poner en duda esa fe. « Entendemos, dice Bainvel, estas palabras en el sentido objetivo no en el sentido subjetivo : en principio no hay para ello razones valederas : si alguno, en condiciones especiales y anormales, puede creer de buena fe que tiene razones valederas, es un punto que la Iglesia no ha querido resolver. Aquí también dejamos a Dios juzgar las conciencias. » — *N. del T.*

Digitized by Google

Los principios supremos del pensamiento humano, que iluminan nuestra razón desde su primera actividad y que encierran en sí en estado de germen todo el saber natural, son indudablemente verdaderos. A estos principios supremos y en consecuencia a las verdades que de ellos pueden derivar no se opone en modo alguno la verdad de la fe. A lo verdadero se opone solamente lo falso, nunca lo verdadero. Ahora bien, son verdaderos tanto los principios supremos del pensamiento humano como las proposiciones de la revelación divina y de la fe, que están corroboradas por Dios. Por tanto, es imposible que haya contradicción alguna entre ambas esferas. Una tal contradicción recaería sobre Dios mismo. Dios es, en efecto, la fuente común de ambas corrientes de verdad. El conocimiento de los primeros principios evidentes por sí mismos nos es infundido por Dios en cuanto es autor de nuestra naturaleza. La misma sabiduría divina piensa estos principios. Lo que es contrario a estos principios se opone a la sabiduría de Dios mismo y, por tanto, no puede venir de Dios. Por consiguiente, lo que profesamos por la fe fundado en la revelación divina, no puede estar realmente en oposición con el conocimiento natural.

Así, pues, cuando desde el punto de vista de la razón se suscitan argumentos contra los testimonios de la fe, esos argumentos no se derivan lógicamente de los primeros principios del pensamiento, evidentes por sí mismos. Por tanto, no tienen ninguna fuerza apodíctica, sino solamente un carácter problemático o sofístico. Es, pues, posible refutar tales argumentos *(Summa contra Gentes, I, 7)*. Tomás se pronuncia decididamente más de una vez por la harmonía entre verdad sobrenatural y verdad natural, entre la fe y la ciencia, porque en París, con la difusión del averroismo, encontró eco la teoría de la doble verdad, según la cual una misma cosa puede ser verdad filosóficamente y falsa desde el

Digitized by Google

punto de vista de la fe y viceversa, y con ello se pronunciaba la palabra de separación entre fe y ciencia. En su modo de concordar la fe y la razón, la Filosofía y la Teología, Tomás ha adjudicado a la ciencia profana, a la Filosofía, un campo propio, principios y métodos propios y ha sido en la Escolástica un avanzado adalid de la independencia y peculiaridad de la Filosofía. »El pensamiento de Santo Tomás — dice acertadamente Gilson (1) — no se dirige a establecer lo más económicamente posible una conciliación superficial, en que tomen parte las doctrinas más fáciles de concordar con la enseñanza tradicional de la teología; quiere que la razón desarrolle su propio contenido con toda libertad y manifieste integralmente el rigor de sus exigencias; la filosofía que él enseña no toma su valor de ser cristiana sino de ser verdadera. Por esto, en lugar de seguir pasivamente la corriente regular del agustinismo, elabora una nueva teoría del conocimiento, desplaza las bases sobre que reposaban las pruebas de la existencia de Dios, somete a una crítica nueva la noción de creación y funda o reorganiza completamente el edificio de la moral tradicional. Todo el secreto del tomismo está ahí, en ese inmenso esfuerzo de honradez intelectual para reconstruir la filosofía sobre un plan tal que su acuerdo de hecho con la teología aparezca como la consecuencia necesaria de las exigencias de la razón misma y no como el resultado accidental de un simple deseo de conciliación. »

La razón al servicio de la fe. La convicción de la harmonía entre la fe y la ciencia se expresa ante todo por el hecho de que la razón, las funciones de la filosofía son aplicadas al servicio de la fe.

En la ciencia de la fe podemos servirnos de la filosofía en un triple aspecto. En primer lugar podemos demostrar filosóficamente las verdades racionales que

(1) Et. GILSON, *Le Thomisme*, París, 1923, pág. 35.

Digitized by Google

constituyen los supuestos necesarios de la fe, por ejemplo, la existencia de Dios, el monoteísmo, etc. En segundo lugar podemos utilizar analogías sacadas de las cosas creadas para explicar los misterios de la fe; así, por ejemplo, San Agustín trató de hacer más accesible al pensamiento humano el dogma de la Trinidad por medio de numerosas analogías tomadas de la filosofía. En tercer lugar podemos rechazar los argumentos presentados contra la verdad de la fe como falsos o a lo menos como razones que no son concluyentes. En este último aspecto da Tomás la siguiente instrucción para la defensa de la fe contra la incredulidad: Llamo ante todo tu atención sobre que en las disputas con los incrédulos no trates de demostrar la verdad de la fe con fundamentos de razón que fuercen la inteligencia. Esto sería perjudicar la sublimidad de la fe. La verdad de la fe excede el alcance del espíritu del hombre y aun el del ángel; nosotros la aceptamos como revelada por Dios. No puede ser falsa porque procede de la más alta verdad, de Dios mismo. Lo que no es falso no puede tampoco ser atacado seriamente por ningún fundamento racional concluyente. Nuestra fe, como suprarracional que es, no puede ser demostrada con argumentos apodícticos de razón, pero siendo verdadera y, por tanto, no contra razón, tampoco puede ser subvertida de ningún modo por fundamentos de razón decisivos. El esfuerzo del apologista cristiano no puede encaminarse a demostrar filosóficamente la verdad de la fe: debe más bien proponerse defender la verdad de la fe mostrando por la destrucción de las objeciones contrarias que la fe católica no es falsa *(De rationibus fidei contra Saracenos etc. prooem)*. Estos pensamientos del Aquinatense sobre la razón al servicio de la fe significan una ampliación del gran programa de trabajo inspirado en San Agustín: *Credo, ut intelligam* (1),

(1) Yo creo, me coloco firmemente en la fe, para poder, por el pensamiento, penetrar el contenido de la fe.

Digitized by Google

con el cual Anselmo de Cantorbery ha inaugurado la Escolástica propiamente dicha y ha expresado la más profunda esencia del método escolástico. Esta idea de Anselmo, que se mantuvo y extendió su influencia en Hugo y Ricardo de San Víctor, Roberto de Melun, Simón de Tournai y especialmente Guillermo de Auxerre, Tomás la ha comprendido con mayor perspicacia y le ha dado un fundamento más general desde el punto de vista de una noción más desarrollada de la fe y de la ciencia. El desbordante idealismo teológico y espiritualismo de Anselmo y de los Victorinos ha sido canalizado por él en un cauce de ideas firmes y claras.

Valor de la consideración de las criaturas para la visión cristiana del mundo. En su convicción de la harmonía entre la verdad natural y la verdad sobrenatural, Tomás no se limita a ver la razón puesta al servicio de la fe, se pronuncia con ardimiento por el desarrollo de la razón en su dominio propio, en la esfera de la criatura. La aversión a los estudios profanos, que con tanta frecuencia aparece antes de la Escolástica y en el primer período de ésta y también en teólogos contemporáneos bien intencionados, pero no de larga clarividencia, no es compartida por nuestro escolástico. El estudio fundamental, la consideración profunda de las criaturas no es para él un obstáculo, sino un poderoso auxiliar de la concepción cristiana del mundo.

La consideración de las obras de Dios nos eleva a la admiración y al conocimiento de la divina sabiduría. Así como en el arte, el genio artístico parece incorporado a la obra de arte, así está impreso en toda la creación el sello de la sabiduría divina. La consideración de las criaturas nos llena de asombro ante el poder de Dios y provoca en nuestra alma un sentimiento reverencial hacia Él. Debemos, en efecto, racionalmente representarnos el poder de Dios, del principio activo, como incomparablemente más alto y majestuoso que

Digitized by Google

la grandeza de la creación. La consideración de las criaturas inflama el corazón humano en amor por la Bondad divina. Lo que de bondad y de perfección se encuentra esparcido en las criaturas está plenamente unido en Dios, la fuente de todo bien. Si ya la bondad, hermosura y amabilidad de las criaturas tanto encanta el ánimo del hombre ¡cuánto más debe arrebatar de entusiasmo al corazón humano Dios, la fuente de todo bien en comparación de la cual son pobres arroyuelos las formas de bondad que se encuentran en las criaturas! Además, la consideración que se sumerge en las criaturas presta al hombre una completa semejanza con la perfección misma de Dios. Dios, comprendiéndose a sí mismo, ve todo lo que existe fuera de Él. Y cuando el espíritu humano, colocado en la atalaya de la concepción cristiana del mundo, primero conoce a Dios y después se abisma en las criaturas, se forma en él por decirlo así, una imagen de la divina sabiduría *(Summa contra Gentes II, 2)*. Lo que dice aquí Santo Tomás en forma abstracta acerca del valor religioso de la consideración de la naturaleza, estos pensamientos sobre la naturaleza como espejo de la perfección divina, los volvemos a encontrar en los místicos alemanes, sobre todo en Enrique Suso, con más viveza de colorido y más ardoroso sentimiento.

La consideración de las criaturas es también muy valiosa para la concepción cristiana del mundo, en cuanto traza el camino para rechazar las falsas representaciones de Dios. Errores en la esfera de lo creado, en la región natural del pensamiento, se oponen y dañan con mucha frecuencia al recto conocimiento de Dios y a la verdad de la fe. El desconocimiento de la esencia real de las criaturas ha llevado a considerarlas como el último fundamento, como Dios mismo, y a negar la existencia de una esencia suprema superior al mundo. El que no conoce rectamente la esencia y el valor de

Digitized by Google

las criaturas fácilmente se formará ideas falsas sobre la acción y el gobierno de Dios en el mundo. Así han nacido el dualismo, es decir la doctrina de los dos principios, uno bueno y otro malo, la negación de la libertad del acto creador y falsas interpretaciones de la Providencia divina. Es una completa equivocación creer que con tal que se piense bien acerca de Dios es enteramente igual para la verdad de la fe la manera cómo se piense acerca de las criaturas. El error acerca de las criaturas lleva con demasiada facilidad a representaciones también falsas acerca de Dios *(Summa contra Gentes II, 3)*.

Diferencia entre la consideración filosófica y la consideración teológica de los seres creados. La filosofía considera las cosas creadas en su ser en sí, en su naturaleza y actividad, y se organiza en varias ramas según los géneros de las cosas. La fe cristiana considera las cosas no en su ser en sí — por ejemplo, no considera el fuego como fuego — sino en su relación con Dios, en cuanto reflejan la grandeza de Dios y están ordenadas a Él. El filósofo, por consiguiente, se fija en lo que pertenece a las cosas según su naturaleza, así, por ejemplo, en el fuego observa que se eleva a las alturas. La fe mira las cosas creadas desde el punto de vista de Dios, en cuanto son creadas por Dios, a Él están sometidas y con Él se relacionan. No se debe reprochar a la ciencia de la fe como un defecto que prescinda de muchas particularidades de las cosas como la configuración del cielo, la naturaleza del movimiento, etc. Son, pues, diferentes los puntos de vista desde los cuales filosofía y fe consideran los seres de la naturaleza. Diferentes son también los puntos de partida, los principios de ambas maneras de considerar las cosas. La demostración del filósofo se apoya sobre las causas propias, intrínsecas de la naturaleza y de los hechos naturales. El punto de partida de la fe es Dios, la causa

Digitized by Google

primera que está sobre el mundo. La revelación sobrenatural de Dios, la glorificación de Dios y su poder infinito son los principios, las grandes ideas directrices de la consideración teológica de la naturaleza. De lo dicho se desprende también que la ordenación de los pensamientos, el método de las dos ciencias, es diferente. La filosofía, la metafísica filosófica considera primero los seres criados en su ser propio y llega después por el camino de la idea de causa al conocimiento de Dios; tratará, pues, en primer lugar de las criaturas y finalmente de Dios. La ciencia de la fe sigue la marcha inversa. Puesto que mira las criaturas en su ordenación a Dios, se volverá en primer lugar hacia Dios y de la consideración de Dios descenderá a las criaturas. Por eso es más perfecta que la filosofía, pues es más semejante al saber de Dios mismo, ya que Dios ve todo lo que existe fuera de él conociéndose a sí mismo *(Summa contra Gentes II, 4)*.

II. Existencia y esencia de Dios

El punto central del sistema tomista es la idea de Dios. El conocimiento de un Dios trascendente, personal, es el soberbio coronamiento de la metafísica. El dirigir la mirada a los misterios de la vida íntima de Dios, que el dogma de la Trinidad abre al pensador guiado por la fe, señala la cumbre de la especulación teológica. Dios es el objeto de la teología. «En la ciencia sagrada, todas las cosas se tratan desde el punto de vista de Dios *(sub ratione Dei)*: o porque son Dios mismo o porque se ordenan a Dios (habent ordinem ad Deum) como a su principio y fin.» *(S. theol. 1.ª I, 7)* Casi toda consideración filosófica tiende al conocimiento de Dios *(Summa contra Gentes I, 4)*. Este carácter teocéntrico del sistema tomista es también el funda-

Digitized by Google

mento y la fuente del carácter propio, del genio de los escritos de Santo Tomás. Por él comprendemos perfectamente esa objetividad e impasibilidad, esa claridad luminosa, esa discreción, esa medida, esa paz en la verdad, que nos impresiona tan agradablemente en las obras del Aquinatense.

Del rico contenido de la doctrina tomista acerca de Dios escogemos aquí su exposición de las pruebas de la existencia y su concepción de la esencia del Ser supremo.

1. Existencia de Dios

Cognoscibilidad de la existencia de Dios. Las pruebas de esa existencia. La proposición : « Dios existe » es en sí misma, objetivamente, una proposición evidente, pues en ella el predicado está contenido en el sujeto, pero subjetivamente, para nuestro entendimiento finito no es una proposición por sí misma evidente, no es un juicio analítico, porque nosotros no comprendemos la esencia de Dios y, por consiguiente, tampoco podemos ver *a priori* que el predicado esté contenido en el sujeto. La proposición : « Dios existe » es, pues, una verdad, no percibida inmediata e intuitivamente, sino que puede y debe deducirse de otros conocimientos ; por tanto, la demostración es posible y necesaria. No se puede hablar tampoco, según Santo Tomás, de una idea de Dios innata. En efecto, la aspiración a la felicidad inserta en la naturaleza humana no incluye todavía en sí necesaria e inmediatamente el conocimiento de que Dios es el único bien verdadero, que satisface este anhelo. Sin embargo, aunque esta tendencia a la felicidad no atestigua ninguna idea innata de Dios, la existencia misma de tal aspiración puede servir de premisa para una prueba de la existencia de Dios. Cuando el Aquinatense relaciona este anhelo de felicidad y esta necesidad de Dios con la visión beatífica

Digitized by Google

de Dios en la otra vida, sólo quiere mostrar con ello que esta visión de Dios no es en sí imposible, quiere señalar una especie de base natural para la suprema perfección de la vida sobrenatural. A lo más puede hablarse de una idea innata de Dios en el sentido de que con nuestra innata facultad de pensar y por los supremos principios del pensamiento y del ser, por sí mismos evidentes, podemos con facilidad llegar al conocimiento de Dios. Hay algo en todos nosotros, arraigado en nuestra naturaleza, que lleva al conocimiento de la existencia de Dios *(Summa theol. I, 2, I)*.

Puesto que la proposición : « Dios existe » no es una verdad evidente ni tampoco una verdad innata, sino una verdad que hay que alcanzar por la vía del razonamiento, se plantea la cuestión de saber de qué género es esta demostración. No se puede tratar en esto de la demostración designada por Aristóteles como « prueba por la que (διότι) es una cosa ». Esta demostración funda el saber de una cosa en el conocimiento adecuado de su causa. Ahora bien ; Dios no tiene sobre sí ninguna causa. Por tanto, la existencia de Dios sólo puede demostrarse por la « prueba de que una cosa es (ὅτι) », por una inferencia o conclusión que de las actividades que nos son próximas y conocidas llega a una primera y suprema causa, es decir, por el camino de la idea de causa *(Summa theol. I, 2, 2)*.

Esta manera de acentuar el carácter *a posteriori* de nuestro conocimiento de Dios da ya a entender, que Tomás no puede hacer suyo el argumento llamado ontológico de San Anselmo de Canterbury. « Tomás de Aquino — observa a este propósito Cl. Bäumker (1) — no ensarta aquí de cualquier modo lo antiguo y lo nuevo, incluso aquello en que lo antiguo se ha hecho insostenible, sino que renuncia decididamente a lo antiguo ya caduco, la prueba puramente ideológica,

(1) BÄUMKER, *Witelo*, 302.

Digitized by Google

para poner en su lugar lo nuevo, la demostración causal.»

A su convicción de la demostrabilidad de la existencia de Dios ha dado Tomás una luminosa expresión en sus pruebas de dicha existencia. Señaladamente las pruebas de su *Summa theologica (I, 2, 3)* son una obra maestra de argumentación precisa, trabada y clara. Aunque utiliza precedentes, entre ellos incluso Moisés Maimónides, al lado de Aristóteles y San Agustín, sin embargo « la construcción del pensamiento está concebida de un modo enteramente personal. La expresión ceñida, contundente, y el resumen límpido son justamente clásicos » (1). Aunque una traducción difícilmente puede reproducir la precisión del original, no podemos privarnos de presentar aquí este artículo que el dominico P. Tomás Pègues llama « artículo magno, en cierto sentido el más hermoso y más denso de la *Summa theologica* » (2 y 3).

« Respondo diciendo que la existencia de Dios puede ser demostrada por cinco modos.

El primer camino y el más manifiesto es el que se toma del movimiento. Es cierto, y consta por el sentido que en este mundo hay algo que se mueve. Ahora bien ; todo lo que se mueve es movido por otro. Y nada se mueve sino en cuanto está en potencia respecto de aquello hacia lo cual se mueve (4) : y una cosa mueve sólo en cuanto está en acto. Pues mover no es otro que sacar alguna cosa del estado de potencia al acto. Pero una cosa no puede ser reducida de la potencia al acto

(1) BÄUMKER, *Archiv für Geschichte der Philosophie (Archivo para la historia de la filosofía)*, 1908, 132.

(2) PÈGUES, *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin.* I Toulouse, 1907, 110.

(3) Traducimos el cuerpo del mencionado artículo, no de la versión alemana de Grabmann, sino directamente del texto latino de Santo Tomás. — *N. del T.*

(4) Se observará que aquí las palabras «moverse» y «movimiento» no se refieren simplemente al movimiento local o de traslación de un punto a otro, sino a toda clase de mutación o cambio. — *N. del T.*

Digitized by Google

sino por algún ser que ya esté en acto, así lo que es cálido en acto, como el fuego, hace al madero que es cálido en potencia, ser cálido en acto y así lo mueve y lo altera. Ahora bien ; no es posible que una misma cosa esté al mismo tiempo en acto y en potencia según el mismo aspecto, sino sólo según aspectos diversos : así, pues, lo que es cálido en acto, no puede ser al mismo tiempo cálido en potencia, sino que al mismo tiempo es frío en potencia. Imposible es, por tanto, que según lo mismo (el mismo aspecto) y del mismo modo una cosa sea movente y movida, es decir, que se mueva a sí misma ; por consiguiente, todo lo que se mueve es necesario que sea movido por algo. Pero, si este ser por el cual es movido se mueve a su vez, es necesario que él también sea movido por otro y este otro por otro. Ahora bien, no se puede proceder así *in infinitum*, porque entonces no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría tampoco ninguna cosa que moviera a otra, pues los segundos motores no mueven sino porque son movidos por el primer motor, como el bastón no mueve sino porque es movido por la mano; luego es necesario llegar a algún primer motor que no sea movido por ningún otro ; y por este primer motor todos entienden a Dios.

El segundo camino se saca por razón de la causa eficiente. Encontramos, en efecto, en estas cosas sensibles, que hay un orden de causas eficientes, pero no se encuentra, no es posible, que una cosa sea causa eficiente de sí misma, porque así sería antes que sí misma, lo cual es imposible : ahora bien, no es posible proceder *in infinitum* en la serie de las causas eficientes, porque, en todo orden de causas eficientes, lo primero es causa de lo medio y lo medio es causa de lo último, ya sean muchas las causas intermediarias, ya sea una sola : pero suprimida la causa, se suprime el efecto : luego, si no hubiere un primero en las causas

Digitized by Google

eficientes, no habría tampoco un último ni un medio. Ahora bien, si en las causas eficientes se procede *in infinitum*, no habrá una primera causa eficiente y así no habrá tampoco último efecto ni causas eficientes medias, lo que manifiestamente es falso : luego es necesario admitir alguna causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

El tercer camino está tomado del concepto de lo posible y de lo necesario y es el siguiente. Encontramos cosas para las cuales es posible el ser y el no ser, pues encontramos algunas que nacen y se corrompen o destruyen y, por consiguiente, pueden ser o no ser. Ahora bien, es imposible que todas esas cosas hayan sido siempre, pues lo que puede no ser, a veces no es. Si, pues, todas las cosas pueden no ser, alguna vez no hubo nada, pero, si esto fuese verdad, nada existiría tampoco ahora, porque lo que no es no comienza a ser sino por virtud de algo que ya es. Si, pues, alguna vez no existió nada, fué imposible que alguna cosa comenzara a ser y así nada existiría ahora : lo que manifiestamente es falso. Por consiguiente, no todos los seres son posibles, sino que es preciso que haya algo que sea necesario. Pero todo lo necesario o tiene la causa de su necesidad fuera de sí mismo o no la tiene. Ahora bien, no es posible proceder *in infinitum* en la serie de las cosas necesarias que tienen una causa de su necesidad, del mismo modo que tampoco se puede remontar *in infinitum* en las causas eficientes, según se ha demostrado : luego hay que poner algo que sea necesario por sí, que no tiene de otro la causa de su necesidad, sino que es causa de la necesidad de otros seres : a lo cual todos llaman Dios.

El cuarto camino se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Pues en las cosas se encuentra algo más o menos bueno, más y menos verdadero, noble y así de otras cualidades. Pero el más y el menos

Digitized by Google

se dicen de cosas diversas según que éstas se acercan diversamente a algo que es lo máximo: así es más caliente lo que más se acerca a lo máximamente cálido. Hay, pues, algo que es verísimo y óptimo y nobilísimo y, por tanto, máximamente ser. Porque lo que es máximamente verdadero es máximamente ente, como se dice en el libro 2 de la Metafísica. Ahora bien, lo que es máximamente tal en algún género es causa de todo lo que es de ese género: como el fuego que es máximamente cálido es causa de todo lo cálido, como se dice en el mismo libro. Luego hay algo que para todos los seres es causa del ser, de la bondad y de cualquier perfección, y a esto llamamos Dios.

El quinto camino se toma del gobierno de las cosas. Vemos en efecto, que algunas cosas que carecen de conocimiento, a saber, los cuerpos naturales, obran por un fin, lo que se manifiesta por el hecho de que siempre o las más de las veces obran del mismo modo para conseguir lo mejor. Por donde se ve que llegan a su fin, no por acaso, sino intencionalmente. Pero las cosas que no tienen conocimiento no tienden a un fin si no son dirigidas por alguno cognoscente e inteligente, como la flecha es dirigida por el sagitario. Luego existe algún ser inteligente, por el cual todas las cosas naturales son ordenadas al fin, y a esto llamamos Dios. »

2. La esencia de Dios

Tomás trata de dilucidar la cuestión de si podemos y cómo podemos conocer la esencia de Dios y expresar este conocimiento por el lenguaje. El conocimiento de la existencia de una cosa suministra ya algún conocimiento de su naturaleza. Así el conocimiento de que Dios existe tiende el puente sobre el cual la razón humana puede avanzar hacia el conocimiento de lo que Dios es. Las pruebas de la existencia de Dios dejan en nuestro espíritu como precioso resultado las ideas de

Digitized by Google

que Dios es el primer motor, inmóvil, y por ello acto puro sin ninguna mezcla de potencialidad; que es la primera causa de todo lo que existe y, por tanto, un *ens a se*, que existe de sí y por sí; que es un ser simplemente necesario y absolutamente perfecto y que rige el mundo como inteligencia la más alta.

Para poder trazar a lo menos en esbozo la imagen de Dios, que tenía ante su espíritu el Aquinatense, para darnos cuenta de una manera breve y precisa de su respuesta definitiva a esta cuestión vital, que ya se planteaba en su juventud: «¿Qué es Dios?» debemos primero representarnos en sus afirmaciones capitales sus ideas sobre la naturaleza, método y valor de nuestro conocimiento de Dios en este mundo.

Para determinar la manera como conocemos a Dios y podemos hablar de él, disponía Tomás de excelentes trabajos anteriores, tanto en los Padres de la Iglesia (Agustín, Pseudo-Areopagita, escritos teológicos de Boecio, Juan Damasceno) como también en más antiguos escolásticos (Praepositino, Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales). En la utilización y continuación de estos precedentes, el Aquinatense traza la vía media segura entre un antropomorfismo que introduce en Dios relaciones de las criaturas y un simbolismo según el cual Dios es para nosotros lo incognoscible, absolutamente inaccesible a nuestro conocimiento y a nuestra palabra.

Nuestro conocimiento de Dios es, según Tomás, mediato, adquirido por medio de sus obras y de sus imágenes o trasuntos en la Creación; por tanto, es análogo, es decir, formado mediante ideas que en su significación propia se aplican a los seres creados, pero sólo convienen a Dios en un sentido más elevado, basado en la relación de semejanza entre causa y efecto, Dios y criatura. Además, nuestro conocimiento de Dios está compuesto de muchas ideas inadecuadas, que

Digitized by Google

expresan de maneras diversas la esencia infinitamente perfecta e infinitamente simple de Dios. Nuestro pensamiento y nuestro lenguaje sobre Dios se forma por la vía de la afirmación o de la causalidad, de la negación y de la eminencia, en el sentido de que nosotros afirmamos de Dios, primera causa, las perfecciones reales que encontramos en las criaturas, apartamos de El las imperfecciones que en ellas existen y elevamos hasta lo infinito las perfecciones positivas que habíamos aplicado a Dios *(S. theol. I, 13)*. Aunque nuestra representación de Dios en este mundo es mediata, análoga, construída y sólo imperfectamente reproduce la esencia y propiedades de Dios, no por eso es engaño, sino verdad. Hay en Dios algo que responde objetivamente al conjunto de todas estas ideas inadecuadas; la absoluta plenitud de la perfección divina *(I, Sent. d. 2, 1, 7)*.

Supuestas estas ideas sobre la naturaleza y las vías de nuestro conocimiento de Dios, se nos presenta la cuestión de saber en qué consiste según Tomás la *esencia metafísica de Dios*, es decir, el carácter fundamental de la substancia divina, que según nuestra concepción distingue a Dios de toda criatura y al cual pueden reducirse todos los demás atributos divinos. Aquí los comentadores del Aquinatense lo han interpretado diversamente. Según unos (Capreolus, Bañez, Molina, etc.), Tomás ha colocado esta esencia metafísica de Dios en la aseidad, según otros (Juan de Santo Tomás, Gonet, Billuart) en el conocimiento absoluto actual, según otros (Ferre, Godoy) en su absoluta inmaterialidad. Si se deja hablar a Santo Tomás mismo, su idea metafísica de Dios es sencillamente el ser, la más pura realidad sin mezcla de ninguna potencialidad: « La esencia de Dios no es otra cosa que su ser » *(De ente et essentia c. 6)*. « En Dios su ser mismo es su esencia » *(I. Sent. d. 8, 1, 1)*.

Digitized by Google

Por esto Jehová [el que es] es justamente el nombre propio de Dios *(S. theol. I, 13, 11)*. Por el hecho de que Dios es sencillamente ser en el que no se encuentra ni una sombra de posibilidad de no ser, es totalmente distinto del ser creado, que es un ser recibido, limitado en clases determinadas. Las criaturas tienen un ser, pero no son el ser, son, en comparación de la infinita plenitud de ser de Dios, más bien un no ser que un ser.

Cuando Tomás designa el *ipsum esse* como la esencia metafísica de Dios no entiende con esto en modo alguno el ser abstracto universal, el τὸ ὄν de los neoplatónicos. Injustamente Juan Huber, Oischinger, J. Delitzsch, d'Ercole y otros han reprochado de panteísmo la doctrina tomista acerca de Dios. El « Ser mismo » el ser absoluto de Dios representa un contenido real, concreto, personal. Por el contrario, el ser universal es producto de la abstracción, y como tal es una cosa formal, pensada, que sólo tiene fundamento real en cuanto en el análisis de las ideas tomadas de la realidad queda como el último elemento común a todas las cosas y que por tanto, se puede afirmar de todas ellas. Tomás mismo ha trazado una clara línea de demarcación entre el ser divino y ese ser abstracto. Cuando decimos: — observa nuestro Santo — Dios es el ser, no caemos de ningún modo en el error de que Dios sea un ser abstracto. Este ser abstracto es de tal condición, que no puede existir en la realidad objetiva sin adición y determinación, mientras que, por el contrario, el ser divino absoluto y subsistente es tal que en la esfera de las realidades nada absolutamente puede añadírsele *(De ente et essentia c. 6)*.

Según esto el *ipsum esse* distingue a Dios de las criaturas, lo eleva sobre todas las categorías del ser finito y pone a salvo su absoluta trascendencia. Este *esse subsistens* como el ser más real y más pleno muestra a Dios a infinita distancia del ser abstracto, el más

Digitized by Google

vacío de contenido. El « ser mismo » es también el atributo fundamental del cual pueden deducirse todos los demás. Justamente por ser Dios el ser ilimitado absoluto, debe reunir en sí toda la perfección del ser *(S. Theol. I, 4, 2 y 3 m)*. Si queremos descomponer en sus elementos históricos esta exposición de la idea tomista acerca de Dios, vemos que Tomás se ha mostrado aquí como teólogo sintético de gran estilo. Los pensamientos aristotélicos y la especulación de Avicenna se han unido y acumulado en el espíritu constructivo del Aquinatense con la doctrina de la Patrística (el Pseudo-Areopagita, Agustín, Hilario de Poitiers, Juan Damasceno), con las concepciones de la Escolástica anterior de un Anselmo de Cantorbery, de Bernardo de Claraval, etc. De estos múltiples hilos históricos la mano hábil del Maestro ha tejido una imagen tan unificada que el color y la especialidad de cada uno de esos elementos sólo es visible para un ojo ejercitado.

Que la idea tomista de Dios no es simplemente una seca abstracción que nada ofrezca para la voluntad y para la vida nos lo muestra la mística alemana de la Orden de Predicadores, que se ha apropiado la idea de Dios del Aquinatense y la ha hecho servir para la aspiración cristiana a la virtud. El *Usrithunge, was got ist und wie got ist,* del profundo Enrique Suso, no es otra cosa que la idea de Dios del Aquinatense y de Buenaventura con la sugestiva vestidura de la mística.

III. Dios y el mundo

El acto divino creador. La noción de creación. La relación entre Dios y el mundo está determinada por la acción creadora de Dios, por la idea de creación. La mirada del Aquinatense, aguzada por el teismo creacionista del Cristianismo, es incomparablemente más

Digitized by Google

clara y más vasta que la de Aristóteles que, a pesar de importantes avances, no llegó por completo a la idea de creación.

La doctrina de Santo Tomás sobre la creación está regida por su concepción de Dios. Su demostración de que el mundo ha comenzado por un acto divino creador se apoya en la idea de Dios. Se debe admitir por necesidad lógica que todo lo que existe ha sido creado por Dios. Lo que en un sujeto se encuentra como cosa participada debe haber sido causado por un principio en el cual eso se encuentra esencialmente. Ahora bien; Dios es el ser esencial, posee el bien por virtud de su esencia y es el único ser esencial. Todo ser fuera de Dios es un ser participado. Luego todo lo que existe procede de Dios. Tomás utiliza en su exposición de la relación de lo participado a lo esencial una idea neoplatónica del *Liber de causis*. El se cree también de acuerdo con Platón, según el cual a toda multiplicidad ha de preceder la unidad — este es un pensamiento pitagórico — y con Aristóteles que enseña *(2. Metafísica)* que aquello que es máximamente ser y máximamente verdadero es causa de todo ser y de toda verdad *(S. Theol. I, 44,, 1)* (1). La creación expresa, según Tomás, la producción de una cosa en toda su substancia, sin que exista anteriormente ningún substrato increado o creado por un principio no divino *(S. Theol. I, 44, 2)*. Creación es, por tanto, posición de la substancia, posición del ser, producción del ser en toda la medida en que él es un ser *(S. Theol. I, 44, 2.)*

La creación como posición del ser es acto exclusivo de Dios. De todos los efectos el más vasto y más gene-

(1) « Necesse est igitur — dice Santo Tomás en este art. 1.° de la cuest. 44 de la 1.ª parte de la Summa — *quod omnia, quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.* » — *N. del T.*

Digitized by Google

ral es el ser. Por tanto, sólo puede ser obra propia de la causa primera y universal. El ser puro y simple sólo puede ser obra de Dios ; las causas creadas no pueden producir más que un modo u otro de ser, una particularización y limitación del ser y aun esto bajo la dependencia y con el concurso de la primera causa. El Aquinatense considera la creación como acto exclusivo de Dios de tal modo que según él Dios no puede dejar que tome parte en ella ninguna criatura como causa instrumental.

Temporalidad del mundo. Por lo que respecta al comienzo del mundo enseña Tomás que el mundo, como obra de la libre voluntad divina, no debe ser eterno, y que de hecho, como la revelación nos lo manifiesta, no perdura desde la eternidad, sino que ha sido creado en el tiempo *(S. Theol. I, 46, 1* y *2)*. Esto supuesto se plantea la cuestión de si el mundo, que es de hecho temporal, debe serlo también necesariamente. O, dicho de otro modo, si la razón puede probar apodícticamente que el mundo debe necesariamente tener un principio y, por consiguiente, que es imposible que haya sido creado eternamente. Mientras los árabes motakalimes, Buenaventura y la mayor parte de los escolásticos rechazan en principio la posibilidad de una creación eterna del mundo como cosa intrínsecamente contradictoria, Tomás defiende la tesis de que sólo por la revelación tenemos la certidumbre del comienzo temporal del mundo, y que desde el punto de vista de la pura razón no se puede establecer con evidencia la imposibilidad de una creación eterna del mundo. A esta posición es traído el Aquinatense por la influencia de Moisés Maimónides y más aún por la consideración apologética de que, cuando para una doctrina de fe se da como concluyente una demostración racional que en realidad no lo es, se daña al prestigio de la fe *(S. Theol. I, 46, 3)*.

7. Grabmann : Santo Tomás de Aquino. 240.

Digitized by Google

La idea divina del mundo. Dios no es solamente *causa prima* en el sentido de que es causa eficiente que pone la substancia y el ser ; es también causa ejemplar de todo lo que existe. Poniendo Dios la substancia y el ser substancializa sus divinas ideas.

La idea es el modelo según el cual la causa eficiente dotada de inteligencia y libertad produce alguna cosa. La idea es un principio de actividad y como tal pertenece al dominio de la ciencia práctica ; es también un principio de conocimiento y en este aspecto punto de partida de la ciencia teorética *(S. Theol. I, 15)*.

El mundo se presenta a nosotros como un hecho ordenado, no como un caos de casualidades. Las cosas del mundo tienen formas determinadas y fijas. Mas, para la producción de cada cosa, se requiere un modelo, con el cual la obra que lo trasunta adquiere una forma determinada y fija. Así el artista trabaja la materia para darle una determinada forma sobre la base de un modelo, de una idea que el mundo exterior le ofrece o vive en su espíritu. El orden y la determinación de las formas en el Universo debe ser referido a un primer principio, es decir, a la sabiduría divina que ha concebido el orden del cosmos fundado en la distinción de las cosas. En la sabiduría divina están, según esto, las formas tipos o ejemplares, las ideas de todas las cosas *(S. Theol. I, 44, 3)*.

Tomás de Aquino ha admitido, pues, en su doctrina de Dios y de la creación la teoría de las ideas divinas. También aquí se revela como el teólogo de la síntesis y de la conciliación, pues aprueba la crítica aristotélica de la doctrina de las ideas de Platón, pero acoge la doctrina de las ideas con el sello y la corrección agustiniana. En la doctrina del ejemplarismo divino, sigue Tomás, en lo referente a Dios y a la creación, los mismos caminos que la (más antigua) escuela franciscana, aunque en cuanto a la utilización de este ejemplarismo

Digitized by Google

divino para la teoría del conocimiento, se mantiene reservado desde su posición aristotélica.

El orden de fines en el mundo. De todas las criaturas se forma el Universo total, como el todo de las partes. Si queremos ahora fijar el fin del todo y de sus partes, se nos muestra el siguiente orden de fines. En primer lugar encontramos que las partes existen por causa de sus actividades propias, que, por ejemplo, el ojo está allí primeramente para ver. En segundo lugar, observamos que la parte inferior existe por causa de la superior y principal, como por ejemplo, la facultad sensitiva para la razón y los pulmones para el corazón. En tercer término no se puede negar que todas las partes juntamente se dirigen a la perfección del todo, como la materia tiene su fin en la forma. Las partes son como la materia del todo. Finalmente, el hombre entero existe por un fin último situado fuera de él, a saber, por la posesión de Dios. Así, entre las partes que constituyen el Universo, cada criatura existe primeramente para su propia actividad y perfección. Además, las criaturas inferiores existen por motivo de las superiores y principales. Las cosas inferiores al hombre han sido criadas para él. Además, todas las criaturas separadamente consideradas miran a la perfección del universo. Finalmente, todo el universo con todos sus aspectos está ordenado a Dios como su último fin. En todas las criaturas se refleja la bondad divina para la glorificación de Dios. Además de este trasunto de la bondad divina, las criaturas dotadas de razón tienen a Dios por fin último de una manera especial, en cuanto pueden alcanzarlo mediante su actividad propia, por el conocimiento y el amor *(S. Theol. I, 65, 2)*.

La conservación divina del mundo. Tomás de Aquino muestra la fecundidad de su idea de la creación — y puesto que está basada en la idea de Dios también la rigurosa consecuencia de su idea de Dios — en la doc-

Digitized by Google

trina de la conservación del mundo y de la cooperación de Dios a la actividad de las criaturas. Es una verdad igualmente de fe y de razón que las criaturas son mantenidas en la existencia por Dios. No es esta conservación meramente negativa e indirecta, no es simplemente una no-destrucción, sino una conservación directa, positiva, que consiste en una continua comunicación del ser que les fué dado en la creación. El ser de cada criatura es dependiente de Dios de tal modo, que las cosas no podrían subsistir un momento más y volverían a hundirse en la absoluta nada en cuanto dejasen de ser sostenidas por la acción del poder divino.

El fundamento intrínseco de esto está en la naturaleza de todo ser creado como ser comunicado, *ens ab alio*. Cada efecto depende de su causa en la medida en que ésta es su causa. Si una cosa es sólo causa del devenir de otra, ésta sólo es dependiente de ella en el momento del devenir, como, por ejemplo, una casa sólo está bajo la dependencia del arquitecto en el tiempo en que es construída. Pero Dios no es causa solamente del devenir de las cosas creadas ; es causa de su ser. El ser creado es esencialmente un ser comunicado, *ens ab alio*, y esto no sólo en el momento de su comienzo, sino también en todos los momentos siguientes. Por eso este ser comunicado necesita de Dios, el ser esencial y absoluto, no sólo en el primer momento de su existencia, sino también en todos los momentos siguientes, como fundamento suficiente de esa existencia. Cada criatura es con relación a Dios como el aire respecto al sol que lo ilumina. Como el sol en su esencia es luz y el aire sólo se hace claro y luminoso por participación de la luz del sol, así también Dios sólo es ser por su esencia, porque precisamente su esencia es el ser, mientras que, por el contrario, cada criatura solamente es un ser por participación y comunicación, pues su esencia no es su ser *(S. Theol. I, 104, 1)*.

Digitized by Google

La cooperación divina. Por la fuerza de la idea tomista de la creación, la relación de Dios al mundo es caracterizada como una relación de trascendencia, en cuanto se pone de relieve la infinita distancia entre Dios, el ser esencial, y las criaturas como ser participado. La concepción tomista de la conservación divina aproxima Dios y el mundo del modo más interior y más íntimo, a pesar de su infinita distancia esencial. Esta inmanencia de Dios en el mundo todavía aparece más íntima y profunda a la luz de la doctrina tomista de la cooperación de Dios en los actos, libres o no libres, de las criaturas. Tomás encuentra aquí la posición media entre la idea ocasionalista que volatiliza la actividad de las criaturas y el deismo que rechaza o disminuye el factor divino.

Dios concurre a cada acto que una criatura pone, coopera a cada acción de los seres creados, y esto en los tres aspectos en que una cosa puede ser principio de actividad, a saber, el de la causa final, el de la causa eficiente y el de la causa formal. Como causa final, Dios concurre a cada operación de las criaturas, en cuanto ésta se realiza por un bien real y aparente, y nada es bueno o parece serlo sino por semejanza con el más alto bien, con Dios. Como causa eficiente, obra Dios en cada acción de la criatura, porque en una serie de principios de actividad colocados uno sobre otro, el segundo agente obra siempre por virtud del primero. En efecto, el primer agente mueve al segundo a obrar. Por eso todo es operativo en el poder de Dios mismo, el cual es así la causa de las actividades de las criaturas. Desde el punto de vista de la causa formal, Dios es causa de las acciones de los seres creados en cuanto él proporciona, conserva y aplica a la acción las formas, principios inmanentes de las actividades. Pero la forma es inmanente a la cosa que obra, y este grado de inmanencia, de interioridad, se eleva cuanto más fundamen-

Digitized by Google

tal y general es la forma. La forma primera, la más general y, por tanto, la más íntima es en todas las cosas el ser. Siendo, pues, Dios en sentido propio la causa de este ser, se comprende que obre en todas las cosas de la manera más íntima *(S. Theol., I, 105, 4, V. De pot. 3, 7)*.

No sustrae Tomás en modo alguno de la esfera de la causalidad divina los actos libres de las criaturas racionales. No ve ninguna contradicción insoluble entre la causalidad universal y soberana de Dios y la autodeterminación de la criatura. « El libre albedrío es causa de su propio movimiento : porque el hombre por el libre albedrío se mueve a sí mismo a obrar. Pero no es necesario para la libertad que el ser libre sea la primera causa de su propia actividad : como no se requiere tampoco para que una cosa sea causa de otra que sea la primera causa de ella. Dios es la primera causa que mueve las causas naturales y las voluntarias. Y así como al mover las causas naturales no les quita el que sus actos sean naturales, así al mover las causas voluntarias no les quita el que sus acciones sean voluntarias, sino que más bien lo produce en ellas. » *(S. Theol. I, 83, 1 ad 3um)*.

La Providencia y el gobierno divino del mundo. Por Providencia divina entiende Santo Tomás el plan eterno existente en la inteligencia divina sobre la ordenación de las cosas de este mundo a su fin. La realización temporal de este plan eterno es el gobierno divino del mundo.

Deduce Tomás la realidad de la Providencia de esta verdad : que Dios es la causa de todo bien en el mundo. Todo lo que hay de bien en el mundo es obra de Dios. Pero Dios crea las cosas por su inteligencia. Debe haber, por tanto, en el espíritu divino un plan eterno, una eterna imagen del bien que Dios crea. La consideración del mundo nos muestra no sólo que las cosas son buenas

Digitized by Google

como substancias, como esencias individuales, sino también que la ordenación de las cosas a un fin, a un último fin, es buena. Debe ser, pues, también considerado como obra de Dios este bien de la ordenación a un fin. Por consiguiente, debe haber en el espíritu divino un plan eterno de esta ordenación, esto es, debe haber una Providencia divina.

La universalidad de la divina Providencia es una consecuencia de la universalidad y poder de la causalidad divina. En efecto, puesto que todo principio activo obra por un fin, la ordenación de las cosas a su último fin por parte de Dios, es decir, la Providencia, se extiende hasta donde llega la actividad causal de Dios, esto es, a todo lo que de cualquier modo es un ser, a todo lo que existe en el mundo. En esta universalidad de la Providencia divina se funda el que para Dios no hay ninguna sorpresa, ningún azar, ningún cruzamiento de planes, como sucede a veces en la actuación de las causas particulares creadas.

La universalidad de la Providencia divina nos hace comprender la existencia del mal en el mundo. Puesto que la Providencia de Dios se extiende al conjunto de los seres, bien puede permitir en tal o tal ser un defecto que haga posible y favorezca la perfección del conjunto. Si no hubiera ningún mal en el mundo se impediría también mucho bien. La vida del león sería imposible sin la muerte de otros animales y no hubiera resplandecido el heroismo de los mártires sin la rabia de la persecución.

La libertad de la voluntad humana se concilia también con el carácter universal de la Providencia divina. En efecto, el acto que emana de la voluntad libre como de una causa particular es un elemento de la ordenación de todo ser a Dios, la primera causa, y por ello está también dentro de la Providencia divina. Sobre los justos vela una Providencia más señalada que sobre

Digitized by Google

los malvados, pues Dios aparta de los justos, de los elegidos, todo lo que podría arruinar definitivamente su salvación eterna. Si bien Dios no arranca a los malos del pecado, no por eso están excluídos en modo alguno de su Providencia. El los conserva en la existencia.

La extensión universal de la Providencia no excluye su carácter inmediato. En el plan divino del mundo no se contiene sólo el sistema de las causas criadas sino también el sistema de sus operaciones. Para la realización de ese plan en el gobierno del mundo se sirve Dios de intermediarios creados, conduce lo inferior por medio de lo superior. Con esto manifiesta la superabundancia de su bondad, pues comunica también a las criaturas la alta dignidad de ser causas *(S. Theol., I, 22)*.

IV. La naturaleza del alma humana

El hombre, que, como naturaleza en que se unen el cuerpo y el espíritu, marca el confín entre dos mundos, ha sido para Tomás de Aquino objeto preferido de reflexión filosófica y teológica. Su psicología, a la cual consagra amplias exposiciones de la Summa teológica *(I, 75-90; 1, II, 22-48)*, de la Summa filosófica *(Summa contra Gentes II, 46-80)*, de las *Quaestiones disputatae*, etcétera, es la obra maestra de su sistema, es al mismo tiempo el terreno en que el Aquinatense, sin dejarse llevar por las corrientes de su tiempo, ha justificado y hecho prevalecer la filosofía aristotélica. Su doctrina del alma está dirigida en sentido predominantemente metafísico, pero no le falta en modo alguno la orientación empírica. Su teoría de las sensaciones *(S. Theol. 1, II, 22-44)*, su doctrina sobre la memoria y el ejercicio de la memoria (Comentario a Aristóteles *De memoria et reminiscentia)*, sus observaciones sobre el

Digitized by Google

método y la marcha gradual en el enseñar y en el aprender *(De verit. 11)* son muestras valiosas de un análisis introspectivo de la vida del alma.

Todo el edificio de la Psicología de nuestro escolástico está levantado únicamente sobre el fundamento de su concepción de la esencia del alma y de la relación del alma con el cuerpo.

La esencia del alma. En el estudio y determinación de la esencia del alma, Tomás parte de la consideración de que nosotros con la palabra « alma » nos representamos el primer principio, inmanente a todo ser vivo, de las manifestaciones y actividades de la vida, de las que las principales son el movimiento por sí mismo (automovimiento) y el conocimiento. Esta consideración lleva primeramente a establecer que el alma no puede ser un cuerpo. Puede ciertamente una cosa corpórea ser principio de vida, por ejemplo, el ojo o el corazón, pero no puede ser primer principio, último fundamento inmanente de la vida. No pertenece al cuerpo, en cuanto es cuerpo, ser principio de vida y naturaleza viva, pues, si así fuera, toda cosa corpórea debería ser viva por sí misma y principio de vida. Por tanto, si una cosa corpórea presenta manifestaciones de vida y en algún modo es principio de vida, hay que buscar la explicación de este hecho en aquello que hace que ese cuerpo sea precisamente ese cuerpo. Esto es, su acto (su entelequia). Por consiguiente, el alma, como primer principio de vida de una naturaleza viva, no es un cuerpo, sino el acto, la primera realidad o actualización de ese cuerpo. Tomás se adhiere así a la definición aristotélica del alma, según la cual el alma es la primera actividad (entelequia), el acto fundamental de un organismo físico capaz de vida *(S. Theol. I, 75, 1)*.

De la consideración del alma en general pasa Santo Tomás a la determinación más precisa de la esencia del

Digitized by Google

alma humana. Por alma humana entendemos generalmente el principio primero e inmanente de la actividad intelectual. Tomás demuestra primero la incorporalidad e inmaterialidad del alma, después su substancialidad. En la demostración de la incorporalidad parte de la actividad del pensamiento humano. Es un hecho que el hombre por su entendimiento puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos. Por otra parte, este principio cognoscente no puede tener en sí de una manera física nada de los objetos que conoce. Esto impediría precisamente el conocimiento como, por ejemplo, la lengua, cuando está afectada por una impresión amarga, no tiene la sensación gustativa de lo dulce, sino que encuentra todo amargo. Así, sería imposible al principio intelectual, al alma humana, conocer todos los cuerpos, si ella misma tuviera en sí la naturaleza de un cuerpo. Todo ser corpóreo tiene una naturaleza determinada. Si el alma humana, como principio de la actividad intelectual, tuviera en sí naturaleza de cuerpo, o si su actividad pensante se realizara por medio de órganos corporales, entonces sería limitada y determinada hasta tal punto que le sería imposible conocer las esencias de todas las cosas corpóreas. Esta potencia expansiva, sin impedimento, del alma humana es, pues, la prueba de que el alma humana, principio y soporte de esa potencia cognoscente, es algo incorporal, inmaterial *(S. Theol. I, 75, 2)*. En otra parte *(S. Theol. I, 50, 1 ; S. contra Gentes II, 49)* funda Tomás la diferencia fundamental entre el alma intelectiva y el cuerpo en la conciencia, en la facultad del entendimiento de reflexionar sobre sí mismo y sobre su propia actividad.

De la inmaterialidad del alma humana es fácil deducir su substancialidad. La subsistencia del principio de la actividad espiritual resulta del hecho de que realiza una función en la cual el cuerpo no tiene parte.

Digitized by Google

Ahora bien, lo que es activo por sí mismo existe por sí mismo. A la especie y modo de la actividad corresponde la especie y modo del ser y viceversa *(S. Theol. I, 75, 2)*. Cuando se dice que la actividad espiritual es una función en la cual el cuerpo no tiene parte, se entiende con ello que el cuerpo no es necesario para el pensamiento y la voluntad, como órgano de la actividad espiritual. Pero hay lugar a considerar la cooperación del cuerpo desde el punto de vista del contenido del conocimiento intelectual del hombre, de la aportación a la inteligencia de material de conocimiento *(ibid, ad 3um)*.

Por la subsistencia el alma humana se distingue decisivamente del alma de los animales. En efecto, de la doctrina aristotélica resulta que entre todas las actividades vitales sólo el pensamiento se ejerce sin órgano corporal; en la sensación toman parte órganos corporales, se verifica una alteración de naturaleza corporal. El alma que es exclusivamente principio de actividades sensitivas y no de funciones espirituales, como sucede en el alma de los animales, no posee ninguna actividad subjetivamente independiente de la materia y, por tanto, no posee tampoco un ser independiente, subsistente por sí mismo *(S. Theol. I, 75, 3)*. Tomás defiende así resueltamente la inmaterialidad y substancialidad del alma humana. No concibe esa alma simplemente como actividad o forma del cuerpo. Precisamente de la substancialidad del alma humana así puesta de relieve se deduce la prueba de su espiritualidad y resulta la diferencia fundamental que la separa del alma de los animales. La naturaleza espiritual del alma aparece todavía más clara por la consideración de que ella, como toda substancia espiritual que conoce formas generales, no se compone de materia y forma. Ya en sí misma considerada el alma no se aviene a tal composición, pues la idea de alma implica acto,

Digitized by Google

primera realidad del cuerpo, y la materia como potencia no puede nunca ser parte del acto. Pero de manera especial se muestra la no composición de materia y forma en el alma humana, como en general en las substancias espirituales, por el hecho de que el pensamiento conoce las formas universales. Si en el alma hubiera materia, las formas serían percibidas en el pensamiento como individuales; pues todo lo que es recibido en un sujeto es recibido según la naturaleza y carácter propios de ese sujeto. Las potencias sensitivas, que se sirven de órganos corporales, sólo perciben formas individuales *(S. Theol. I, 75, 5)*.

De la espiritualidad y substancialidad de nuestra alma resultan también su indestructibilidad e inmortalidad. El alma no puede ser destruída *per accidens*, esto es, por destrucción de otra cosa con la cual esté unida. Así se pierden los accidentes y las formas materiales cuando el todo es destruído. Así acaban también las almas de los animales tan pronto como el cuerpo es aniquilado. No son esencias subsistentes. El alma humana, por el contrario, se presenta como un ser subsistente y no cesa de existir cuando lo que le está unido, es decir, el cuerpo, es destruído.

Tampoco puede ser destruída el alma humana *per se*, en sí misma. Esto se funda también en su carácter de forma subsistente. En efecto, lo que pertenece a una cosa en sí es inseparable de ella. Ahora bien, el ser pertenece *per se* a la forma, que es acto, primera realidad. La materia recibe, pues, ser y realidad por estar unida a la forma y se destruye por ser separada de la forma. Pero es sencillamente imposible que la forma sea separada de sí misma. Es, por tanto, imposible que una forma subsistente deje de existir. Todavía se añade a este argumento ontológico uno psicológico. Vive en el alma humana un deseo innato de existir siempre. Una tal aspiración natural no puede ser ilusión vana.

Digitized by Google

La substancia del alma humana es, pues, inmortal *(S. Theol. I, 75, 6)*.

Relación entre el alma y el cuerpo. La cuestión de la naturaleza del alma humana tiene su continuación y su pleno esclarecimiento en la respuesta a la cuestión de la relación entre el alma y el cuerpo. Precisamente en la concepción de esta relación encontramos una característica histórica de la especulación tomista. Por ella se ve prontamente su construcción doctrinal psicológica en su legitimidad y su lógica ; desde este punto de vista es desde donde puede juzgarse mejor especialmente su teoría del conocimiento. Tomás abandona aquí los senderos del platonismo seguidos por San Agustín, Hugo de San Víctor y también en no pequeña medida por la antigua escuela franciscana. Según esta concepción platónica, en la determinación de la esencia del hombre de tal manera se acentúa la importancia del alma, que resueltamente el alma es el verdadero hombre y el cuerpo aparece sólo como órgano del alma y no como una parte esencial del total ser humano.

Frente a esta concepción, sostiene Tomás, ajustándose a la doctrina de Aristóteles, que el alma no es el hombre. En efecto, la percepción sensible es ciertamente una operación humana y, sin embargo, no es una operación exclusivamente del alma. Por consiguiente, el hombre en su parte sensitiva no es solamente alma, sino un compuesto de cuerpo y alma *(S. Theol. I, 75, 4)*. En la determinación de la naturaleza del hombre, Tomás encuentra la posición media entre espiritualismo y materialismo.

Para fijar la relación real entre el alma y el cuerpo, Tomás emplea el hylomorfismo, es decir, la teoría aristotélica de la materia y la forma. Alberto el Grande había ya adoptado ampliamente este teoría ; Tomás ha desarrollado, aclarado y sistematizado la concepción de su maestro.

Digitized by Google

Convendrá tener presentes los rasgos fundamentales de la doctrina aristotélica de *la materia y la forma* tal como se refleja en el pensamiento filosófico del Aquinatense. Materia y forma son los constitutivos esenciales de las cosas físicas. Toda cosa natural es la síntesis de materia y forma. La materia es lo indeterminado puro y, por tanto, lo universalmente determinable, es el substrato común de todas las cosas de la naturaleza. Está en el límite entre la realidad y la nada, es lo que no siendo nada efectivamente, puede serlo todo, es la pura pero real potencialidad de toda la naturaleza física. Ahí se acaba su entidad.

Aquello por lo cual la materia se hace un ser efectivo y específicamente diferenciado es la forma. Ella es el principio del ser y, como del ser emana la actividad, es también el principio de actividad de la cosa. En la forma encontramos el elemento ideal del objeto. En ella aparece el ser físico como imagen de la idea divina. Por la forma es cognoscible la cosa.

Para precisar más todavía la relación entre estos dos fundamentales elementos constitutivos,. diremos que la materia (potencia) es el principio pasivo que recibe ser y actividad, y la forma (acto) el principio activo que da ambas cosas. La oposición entre materia y forma se concilia en un tercer elemento, la substancia del ser corporal como un compuesto de ambas. Ni la materia sola ni la forma son la esencia del ser físico sino ambas juntamente. La materia por sí sola no tiene existencia propia, sólo tiene realidad en la unión con la forma. No teniendo existencia propia, no tiene tampoco la materia cognoscibilidad propia, sólo es cognoscible mediante la forma. Mientras que la materia no podría existir, ni aun en virtud de la causalidad divina, separada de la forma, es posible y se realiza de hecho que la forma exista por sí misma sin necesitar el apoyo de la materia. Se distingue, según esto, formas subsis-

Digitized by Google

tentes y no subsistentes. Las primeras son las esencias espirituales, los puros espíritus y el alma humana. Las segundas son los principios formales de todos los seres no racionales de la naturaleza comenzando por las almas de los animales y de las plantas. Cuando se habla de materia y forma se piensa en la « materia prima » y en la « forma substancial ». Hay que distinguir bien la forma substancial de la forma accidental. La forma substancial, la forma de la esencia, constituye una substancia como tal en su ser, da el ser primario y específico. Por el contrario, la forma accidental se une a una substancia ya acabada y constituída en el ser y le confiere un ser secundario.

Tomás traslada el hylomorfismo aristotélico por él desarrollado al terreno psicológico, expresando la relación del alma y el cuerpo en la siguiente tesis fundamental : « El principio del pensamiento, el alma racional, es la forma esencial del cuerpo humano. »

El Aquinatense funda esta proposición primeramente en la actividad del conocimiento intelectual. Lo que en una cosa es el primero y más hondo fundamento de la actividad es también la forma substancial, la forma de la esencia de la cosa a la cual se atribuye esa actividad. La razón es que nada obra sino en la medida en que está en acto. Por tanto, cada cosa está en acción, en actividad, por aquello por lo cual está en acto, por aquello por lo cual tiene el ser primario y específico. Ahora bien, el alma es el primer y más profundo fundamento de la actividad en todos los grados del ser vivo. Todas las operaciones y manifestaciones de la vida vegetativa, sensitiva e intelectual, tienen en el alma humana su primero y más hondo fundamento de actividad.

Por consiguiente, el principio de nuestra actividad pensante, llámasele intelecto o alma intelectual, es la forma esencial en el hombre, la forma del cuerpo.

Digitized by Google

Si alguno quiere sustraerse al rigor de este silogismo y rehusa admitir el alma espiritual como forma del cuerpo, debe encontrar otro modo de comprender y explicar el pensamiento como acto del hombre, como función del yo humano. La conciencia dice a cada uno que es su yo quien pone el acto del pensamiento. Tomás recorre ahora históricamente los ensayos de explicación que a su mente se presentan y que ponen el pensamiento como acto del yo humano sin admitir que el alma sea forma esencial del cuerpo, y ninguna de estas tentativas de solución le satisface. Sólo la doctrina aristotélica de que el principio intelectivo del hombre es la forma substancial del cuerpo nos hace comprender, según Tomás, que «este hombre individual pone el acto del pensamiento». Funda otra prueba de su tesis en la consideración de la naturaleza específica del hombre. La naturaleza de una cosa se manifiesta en su actividad. La actividad propia del hombre como hombre es el pensamiento, pues por él supera a todos los demás seres vivos. Por consiguiente, lo que determina la naturaleza específica del hombre es el principio de la actividad pensante. Ahora bien, lo específico en una cosa es su forma esencial. Luego el principio del pensamiento, el alma racional, es la forma esencial del hombre *(S. Theol. I, 76, 1)*.

La espiritualidad y substancialidad del alma humana no quedan en manera alguna descartadas por el hecho de ser considerada como forma esencial del cuerpo. Cuanto más noble y elevada es una forma tanto más domina la materia corpórea, tanto menos sumergida está en ella, tanto más guarda una actividad sustraída a la materia. El alma humana, que representa el más alto grado de las formas substanciales, está elevada por su propia fuerza sobre la materia corpórea, en cuanto posee una actividad y una potencia en la

Digitized by Google

cual la materia corpórea no tiene ninguna parte. Tal es la potencia del pensamiento *(ibid)*.

Tomás da mayor precisión y esclarecimiento a su tesis fundamental de que el alma racional es la forma esencial del cuerpo humano con otras varias proposiciones. Contra el monopsiquismo de Averroes muestra que hay tantos principios intelectuales, tantas formas substanciales, como cuerpos humano existen *(S. Theol, I, 76, 2)*. Además, no admite en cada hombre más que un alma única, el alma espiritual. Esta alma espiritual numéricamente una es principio de la vida espiritual, sensitiva y vegetativa en el individuo humano; es fuente de la facultad de pensar, de la facultad de sentir y de la vida física en el hombre *(a 3)*. Al mismo tiempo, esta alma espiritual es la única forma substancial en el hombre. Así como el alma espiritual comprende en sí virtualmente el alma sensitiva y el alma vegetativa, así contiene también virtualmente todas las formas substanciales inferiores y llena ella sola por sí las funciones que ejercen estas formas inferiores, el alma del animal en el animal y el alma de la planta en la planta *(a 4)*. Por ser el alma espiritual la forma substancial, la única forma substancial del hombre, la unión de cuerpo y alma es inmediata y ninguna determinación accidental o forma corpórea sirve de intermediaria ni la hace posible *(a 6 y 7)*. Por ser el alma la forma esencial del cuerpo, está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes. La forma esencial es precisamente la perfección del todo y de las partes a la vez. El que el alma por su esencia esté en todo el cuerpo no excluye en modo alguno que su potencia y actividad se desplieguen especialmente en determinadas partes, como en el cerebro y en los órganos de los sentidos *(a 8)*.

De esta manera Tomás de Aquino ha aplicado la idea de la forma substancial a la relación del alma y el

Digitized by Google

cuerpo en el hombre, la ha mantenido lógicamente y con ello ha puesto en notable relieve la idea de la unidad esencial del hombre.

Esta doctrina de Santo Tomás, señaladamente su decidida y acentuada afirmación de la unidad de la forma substancial en el hombre, dió a los teólogos franciscanos la impresión de una novedad y como tal la combatieron. Ya sabemos por el anterior esbozo de la vida del Aquinatense que John Peckham atacó con rudeza en París a Santo Tomás, precisamente por esta doctrina. En el *Correctorium fratris Tomae* de Guillermo de la Mare, el artículo tomista de que en el hombre sólo se encuentra una forma substancial constituye un punto capital entre las proposiciones tomistas impugnadas. Los dominicos que escribieron contra Guillermo de la Mare defendieron enérgicamente a Santo Tomás en este punto. El mismo objeto tienen los tratados *De unitate formae* de Guillermo de Hotun, de Tomás de Suttona y especialmente de Egidio de Lessines y Herveo Natalis. También en la literatura quodlibetal de la escuela de Santo Tomás es tratado este punto con profundidad. La definición del concilio de Viena contra el franciscano Pedro Juan Olivio, según la cual el alma racional es la forma esencial inmediata del cuerpo, ha puesto fin a los ataques contra la psicología de Santo Tomás. Es cierto, en efecto, que la concepción del Aquinatense sobre la relación del alma y el cuerpo se acerca más a la letra del concilio que la doctrina de sus adversarios. El canonista Juan Andrés († 1348) en su explicación del texto del concilio remite expresamente a Santo Tomás. «El estudioso que desee sobre esto una explicación más precisa la encontrará en la Summa de Santo Tomás.»

Esa doctrina sobre la relación entre el alma y el cuerpo sobrevive en la filosofía tomista. El Cardenal Mercier en su *Psicología*, que presta gran atención a

Digitized by Google

las exigencias e investigaciones modernas, ha entendido las relaciones de alma y cuerpo estrictamente en el sentido de Santo Tomás y no ha encontrado ninguna contradicción entre esta tesis fundamental y los resultados seguros de la Psicología experimental. Él ha mostrado que precisamente esta doctrina permite explicar mejor que ninguna otra la peculiaridad del pensamiento humano. (1)

V. El conocimiento en el hombre

El alma es, en la concepción de Santo Tomás, una substancia espiritual, que, como verdadera y única forma esencial, está unida inmediatamente al cuerpo, y es el fundamento más profundo de todas las operaciones espirituales, sensitivas y vegetativas de la vida humana. El alma no ejerce esas funciones de la vida superior e inferior inmediatamente por sí misma, por su esencia, sino por potencias reales, por facultades de que ella está dotada y que son realmente distintas de ella. Estas facultades se especifican y clasifican por sus correspondientes actos y en último término por los objetos propios (objetos formales) de las actividades, ya que los actos se determinan por los objetos *(S. Theol. I, 77, 1-3)*.

Al afirmar Tomás una distinción real entre las facultades y la substancia del alma abandona los modos de ver de Agustín, Guillermo de Auvernia y otros y se ajusta estrechamente a la teoría aristotélica de la potencia desarrollada por Avicenna.

---

(1) Parece confirmarse la doctrina tomista por la moderna concepción de la unidad de la vida. « Podemos decir, dice SCHELER, que: el proceso de la vida fisiológica y el de la vida psíquica son rigurosamente idénticos desde el punto de vista ontológico, como ya Kant había sospechado. » — *N. del T.*

Digitized by Google

Con Aristóteles admite cinco especies fundamentales de potencias del alma: las potencias vegetativas, las del conocimiento sensible, la potencia apetitiva, la del movimiento voluntario y las facultades intelectuales *(S. Theol. I, 78, 1)*. Por lo que toca a las potencias que concurren al conocimiento, las facultades de la percepción sensible se organizan en cinco sentidos externos y cuatro internos, a saber: el sentido común, la imaginación, la estimativa (facultad sensible de juzgar) y la memoria sensible *(S. Theol. 1, 78)*.

Del mismo modo que en la clasificación y descripción de las facultades sensibles externas se ajusta Tomás estrictamente a Aristóteles y también a Avicenna, también sigue la senda aristotélica en la exposición de las facultades superiores. Precisamente en la manera como nuestro escolástico analiza la potencia y actividad del pensamiento humano se manifiesta el carácter aristotélico de su psicología del conocimiento frente a la noética agustiniana de la escuela franciscana. La diferencia esencial entre las dos direcciones, que podemos designar como aristotelismo y agustinismo, se marca por las dos oposiciones siguientes: Platón, Agustín y los franciscanos Buenaventura, Mateo de Aquasparta, John Peckham, Roger Marston, Guillermo de Falgar, etc., acentúan resueltamente la actividad de la facultad de conocer, el elemento vital y subjetivo en la génesis del conocimiento humano. Tomás de Aquino con su escuela (Tomás de Suttona, Bernardo de Trilia, Juan de Nápoles, etc.), hace resaltar, de acuerdo con Aristóteles, el carácter pasivo y receptivo del conocimiento y ve en él una asimilación del sujeto cognoscente con el objeto conocido, una captación representativa de la realidad.

La segunda oposición, íntimamente ligada a la que acabamos de señalar, es la siguiente. En Platón, Agustín y los Franciscanos la percepción sensible y el cono-

Digitized by Google

cimiento intelectual están yuxtapuestos más externamente y sin comunicación entre una y otro. El conocimiento sensible aparece rebajado en su significación para el conocimiento intelectual. Según los Franciscanos, sobre todo según Mateo de Aquasparta, el representante más perspicaz de la escuela franciscana, el alma adquiere el conocimiento de lo incorporal no por los sentidos, sino o por reflexión sobre sí misma o en las ideas eternas. Tomás, por el contrario, sostiene que hay una íntima y estrecha dependencia entre la percepción sensible y el conocimiento intelectual en cuanto, según él, el total contenido del conocimiento intelectual es en último análisis suministrado y dirigido por medio de los sentidos. Tomás de Aquino ha hecho de la manera como el hombre conoce intelectualmente lo corpóreo la norma y el canon del conocimiento espiritual humano en general y por tanto también de la concepción de las realidades y valores incorporales. Es evidente que esta concepción de la relación entre la percepción sensible y el conocimiento espiritual es un eco de la doctrina tomista del alma espiritual como forma substancial del cuerpo. La concepción de la escuela franciscana representa la determinación predominantemente espiritualista de la esencia del hombre que se encuentra en Agustín. Veamos ahora hasta qué punto esta característica general se verifica en el detalle de la psicología tomista del conocimiento.

Desde el principio de su exposición sobre las facultades intelectuales marca Tomás resueltamente el carácter pasivo, receptivo de nuestro entendimiento. Aduce a este propósito la expresión de Aristóteles de que el pensamiento en cierto sentido es cosa pasiva y de que el entendimiento semeja una tabla rasa, en la cual nada hay escrito. Pasividad no significa aquí recepción de una impresión, alteración física, sino estar en potencia con relación a algo. El entendimiento

Digitized by Google

humano, que ocupa el grado más bajo en el reino de las esencias espirituales y es el que más alejado se encuentra del entendimiento divino, que es acto puro' está en potencia respecto de todo lo inteligible, de todo lo que puede ser objeto del conocimiento espiritual del hombre. Nuestro intelecto es una potencia pasiva. *(S. Theol. I, 79, 1 y 2.)*

Refiriéndose otra vez a Aristóteles según el cual *in anima est aliquid, quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere,* Tomás admite un *intellectus agens,* un entendimiento activo, es decir, una facultad en el espíritu humano que, abstrayendo de los datos de los sentidos lo general, lo ideal, prepara el contenido realmente inteligible del pensamiento. En efecto, el contenido de conocimiento sacado del mundo exterior y llevado por los sentidos externos e internos a las puertas del entendimiento, siendo concretamente material e individual, no es aún realmente sino posiblemente inteligible. Para llegar a ser realmente inteligible, es decir para que pueda suministrar al espíritu, orientado hacia lo general e ideal, un objeto adecuado de conocimiento, tenemos que admitir en el intelecto una potencia que despoje esas formas de conocimiento de su concreción material e individual. Esta energía activa es el entendimiento agente. J. Mausbach explica esta función del entendimiento agente por una comparación moderna. « Es como unos rayos X que caen sobre la representación sensible y proyectan el esquema de su esencia espiritual sobre la placa de la razón. » (1) El entendimiento agente es algo activo, pues sólo un principio activo puede hacer pasar otra cosa de la potencia al acto *(S. Theol. I, 79, 3).* Al admitir un *intellectus agens* no retracta Tomás en modo alguno su tesis de la pasi-

(1) J. Mausbach, *Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin,* Freiburg, 1911, 11.

Digitized by Google

vidad del entendimiento, pues el *intellectus possibilis*, la facultad en la cual se verifica el conocimiento intelectual, es una cosa pasiva. El se conduce, con relación a las representaciones de pensamiento *(species inteligibilis)* preparadas por el entendimiento agente, de una manera receptiva y por esas especies inteligibles es llevado al acto del conocimiento. Buenaventura, por el contrario, no ve en el entendimiento agente la única energía activa, según él tampoco el *intellectus possibilis* es meramente pasivo, sino que está dotado de una actividad física *(In II. Sent. d. 24, p. 1 a, 2 q. 4)*. Frente a la turbia interpretación averroista de la doctrina, no clara en verdad, de Aristóteles sobre el *intellectus agens*, según la cual éste es una inteligencia única, distinta y separada del alma individual, proclama Tomás resueltamente que el entendimiento agente es algo que está en el alma, una facultad del alma y, por tanto, se multiplica tantas veces cuantas son las almas humanas *(S. Theol. I, 75, 4 y 5)*.

Con la doctrina tomista de las potencias intelectivas, es decir, del factor subjetivo del conocimiento humano, se aclara la pasividad de la facultad de conocer. La cuestión de los objetos del conocimiento, es decir, del factor objetivo pone más de relieve el segundo rasgo de la doctrina tomista del conocimiento: la íntima dependencia entre la percepción sensible y el conocimiento intelectual y la orientación del conocimiento intelectual en general por la captación intelectual de lo corporal. Esto se exterioriza por el hecho de que Tomás trata de los objetos del conocimiento en el lugar donde habla de las cosas corporales. Para fijar la manera como nos apoderamos intelectualmente de las cosas sensibles procede por grados. Sienta primeramente la proposición de que por el entendimiento el alma conoce el cuerpo de una manera inmaterial, necesaria y general. Frente a Platón, que sustraía a la esfera del puro cono-

Digitized by Google

cimiento intelectual las esencias corporales, porque no podía conciliar el carácter general, necesario, de los conocimientos intelectuales con la naturaleza individual y contíngente de las cosas sensibles, frente a Platón enseña Tomás una vez que nuestro entendimiento conoce realmente las cosas corpóreas y a continuación que este conocimiento tiene en sí perfectamente el sello de lo inmaterial, general y necesario. No es preciso para esto que el objeto del conocimiento sea recicido por el entendimiento tal como se encuentra fuera de él. Nuestro intelecto acoge las «especies», las imágenes representativas de las cosas corpóreas en una forma correspondiente a su naturaleza espiritual. Si ya la potencia sensible recibe la especie del oro sin el oro real, de modo que el oro es una cosa en la potencia sensible y otra cosa fuera del alma, con mayor razón el intelecto recibe las especies de las cosas corpóreas, que en sí son materiales y cambiantes, en una forma inmaterial e inmóvil, justamente como corresponde a su naturaleza espiritual. Aquí se aplica el principio fundamental de la teoría del conocimiento: *Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis (Summa Theol. I*, 84, 1) (1).

Con la cuestión acerca de la realidad de una aprehensión de los objetos corporales por parte del pensamiento humano se relaciona la de si este conocimiento se hace por medio de la esencia del alma. Aquí sienta Tomás una tesis que ilumina toda su doctrina del conocimiento: Sólo Dios conoce todas las cosas por su esencia, pues Él solo, como primera causa, tiene en sí las ideas de todas las cosas; ningún espíritu creado ni siquiera el ángel, conoce ninguna cosa por su propia esencia como medio de conocimiento. Para el entendimiento humano la substancia del alma no es el medio de conocimiento ni de los objetos corporales ni de los

(1) Lo que se recibe, se recibe según el modo del recipiente.

Digitized by Google

espirituales *(S. Theol. I, 84, 2)*. Además el alma no conoce lo corporal ni tampoco lo no corporal por ideas innatas. Contra ellas está el carácter potencial, que la experiencia muestra, de nuestras facultades de conocer inferior y superior *(a 3)*. También rechaza Tomás la teoría neoplatónica de que las especies inteligibles de lo corporal y en general de todos los objetos son llevadas a nuestra alma por inteligencias, pues entonces no podría explicarse la finalidad de la unión del cuerpo y el alma *(a. 4)*.

La cuestión de si nosotros conocemos las cosas corporales y, como es natural, también los objetos inmateriales, *in rationibus aeternis*, es decir, en las ideas eternas de Dios, da a Tomás ocasión de adoptar una posición con respecto a la explicación agustiniana-franciscana del problema del conocimiento. La escuela franciscana (Buenaventura, Mateo de Aquasparta, John Peckham, Roger Marston, Guillermo Falgar, Fr. Eustaquio, Walter de Brujas, etc., a los cuales se unen Gerardo de Abbatisvilla y Enrique de Gante), invocando a San Agustín, funda la seguridad del conocimiento humano en un contacto del espíritu del hombre con la suprema Verdad. La luz eterna de las ideas divinas mueve nuestro espíritu de modo que éste, por medio de esta luz que en él penetra y en esta misma luz, conoce *formaliter* la verdad. Tomás de Aquino adopta la idea de la *cognitio in rationibus aeternis*, pero la interpreta en el sentido de su psicología aristotélica del conocimiento. Rechaza la interpretación según la cual el alma humana conoce aquí abajo todas las cosas en las ideas eternas como en un objeto conocido, como en un medio de conocimiento, y enseña que nuestra alma conoce todas las cosas en las ideas divinas como en el primer principio de conocimiento, en cuanto la luz de la razón es una participación de la luz divina y en cuanto las cosas como imágenes de las ideas

Digitized by Google

divinas son verdaderas y cognoscibles *(S. Theol. I, 84, 5)*. No se puede hablar de una concordancia real entre la concepción agustiniana-franciscana y la concepción tomista de la *cognitio in rationibus aeternis*. Lo demuestran los hechos. Así, John Peckham señala precisamente la doctrina de las *regulae aeternae* como un punto diferencial entre la escuela franciscana y Tomás de Aquino. Roger Marston critica expresamente la explicación que da el Aquinatense de San Agustín. En la escuela franciscana se tenía la impresión de que Tomás de Aquino en esta cuestión había entendido de otra manera a San Agustín y había debilitado su doctrina.

El espíritu humano, según esto, no saca el conocimiento, que tiene de las cosas materiales y también de los objetos inmateriales, ni de lo profundo de la substancia del alma ni tampoco de una inmersión en el océano de luz de las ideas divinas. ¿De qué fuente, pues, dimana para nuestra facultad de conocer la suma de sus conocimientos? Tomás responde a esta cuestión que el contenido de nuestro conocimiento intelectual procede de la experiencia. Nuestro escolástico se coloca aquí consciente y resueltamente en el terreno aristotélico, invoca la expresión del Estagirita: «Nuestro conocimiento toma su punto de partida de los sentidos.» El fundamento de esto está en que los fantasmas (representaciones) que el entendimiento agente, mediante su actividad abstractiva, transforma en especies ideales e inteligibles, proceden, en cuanto a su contenido, del mundo sensible. En consecuencia, nuestro conocimiento intelectual depende también, por su materia, de la experiencia sensible. Pero como los fantasmas sólo por la función del entendimiento agente adquieren carácter inteligible, el conocimiento sensible no se puede considerar como la causa exclusiva y perfecta de nuestro conocimiento intelectual; la experiencia sensible

Digitized by Google

sólo es causa de nuestro pensamiento desde el punto de vista de su contenido material *(S. Theol. I, 84, 6)*. Estas explicaciones de Santo Tomás significan una notable diferencia con relación a la teoría franciscana del conocimiento. En efecto, según ésta, el alma no adquiere el conocimiento de los objetos inmateriales por los sentidos, sino que los ve o por reflexión sobre sí misma o en las ideas eternas. El conocimiento intelectual del mundo corpóreo lo adquiere el alma por medio de los sentidos.

Tomás prosigue en sus consecuencias su tesis de la experiencia sensible como punto de partida de todo el conocimiento intelectual. Él tiene por imposible que nuestro entendimiento en esta vida, en su unión con el cuerpo, conozca actualmente alguna cosa sin que para ello se vuelva hacia los fantasmas. Nuestro escolástico invoca para esto hechos de experiencia. Una lesión en los órganos corporales, que impida la actividad de la imaginación, causa también perturbaciones en la vida superior del alma; prueba de que la actividad del pensamiento presupone la actividad de la imaginación. Además es un hecho de experiencia psicológica que para comprender algo intelectualmente nos formamos imágenes correspondientes, analogías, etc. Lo mismo hacemos también cuando queremos hacer comprensibles a otros materias difíciles. Les presentamos ejemplos, comparaciones que suscitan la representación correspondiente de la fantasía y que así pueden preparar y despertar un conocimiento intelectual. El fundamento metafísico más profundo de esta dependencia entre la actividad del pensamiento y la de la imaginación está en la proporcionalidad entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. El entendimiento humano, que está unido al cuerpo en unidad de naturaleza, tiene por objeto propio la esencia de la materia corpórea *(quiditas in materia corporali existens)*.

Digitized by Google

Ahora bien, este objeto específico del conocimiento humano es siempre en el terreno de la realidad alguna cosa individual. En la realidad, por tanto, fuera de nuestra alma, no existe la naturaleza de la piedra en general. Sólo hay tal y tal piedra determinada. Por esto, la esencia de las cosas corpóreas sólo puede ser captada espiritualmente, si primero es conocida la cosa individual, concreta y material. Y bien; conocer las cosas individuales es función de los sentidos y de la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento pueda conocer su objeto propio, a saber, la esencia inmanente a la cosa individual, debe volverse a los fantasmas y concebir así la naturaleza general que no existe en el individuo *(S. Theol. I, 84, 7)*.

Esta vuelta hacia los fantasmas no se requiere sólo para nuestro conocimiento de los objetos corpóreos, sino en general para nuestra inteligencia de cualquier objeto. En efecto, pensamos también las cosas incorporales, de las cuales no hay ningún fantasma, por analogía y adaptación a lo corpóreo, de lo cual tenemos fantasmas *(S. Theol. I, 84, 7 ad tertium)*. Las esencias puramente espirituales piensan lo material a la manera y por analogía con lo inmaterial; nosotros por el contrario, pensamos lo inmaterial a la manera y por analogía con lo material *(S. Theol. I, 85, 1)*. Mientras permanecemos en esta vida, no podemos conocer en sí misma las substancias puramente espirituales ni por el *intellectus agens* ni por el *intellectus possibilis (Summa Theol. I, 88, 1)*.

Nos queda todavía recordar brevemente la concepción tomista del conocimiento de lo individual y del conocimiento que el alma tiene en sí misma, pues aquí el Aquinatense sigue su propio camino frente a la escuela franciscana. Por lo que respecta a nuestro conocimiento intelectual de lo individual, enseña Tomás que la cosa singular material como tal no puede ser

Digitized by Google

inmediatamente y en primera línea objeto de nuestro conocimiento intelectual. La razón es que las cosas materiales se individualizan por la materia individual. Ahora bien, nuestro entendimiento conoce una cosa precisamente porque él abstrae de esta materia la representación ideal, la *species intelligibilis*. Pero lo que es abstraído de esta manera, es general. Por tanto, nuestro entendimiento sólo puede conocer directamente lo general. Pero indirectamente, y por una especie de reflexión, puede nuestra facultad de pensar conocer las cosas individuales, puesto que sólo volviéndose a los fantasmas puede ser determinada al acto del conocimiento por esta *species intelligibilis (S. Theol. I, 86, 1)*.

Esta concepción ha sido desaprobada por la escuela franciscana. Mateo de Aquasparta, por ejemplo, enseña resueltamente que nuestro entendimiento conoce directamente las cosas individuales por especies singulares, y discute contra Tomás, cuya doctrina reproduce literalmente sin nombrarlo, calificándola como no bien comprensible. Tomás resuelve la cuestión de cómo el alma se conoce a sí misma en el sentido aristotélico ya expresado, diciendo que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo de la misma manera que conoce todo lo demás. Nuestro entendimiento no se conoce a sí mismo por su esencia, sino por sus actos. El fundamento de esto se encuentra en el carácter pasivo, potencial, de nuestro entendimiento. En efecto, una cosa existe en la medida en que está en acto. Nuestro ojo no ve lo que sólo es colorable en potencia, sino solamente lo que está coloreado realmente. Así sucede también con nuestro entendimiento. Sólo puede conocer las cosas materiales en cuanto ellas son un ser real. La materia prima, por ejemplo, sólo puede ser conocida en su relación con la forma substancial. Nuestro entendimiento es potencial, es *intellectus possibilis*, tiene en sí la facultad de conocer algo, pero no puede él mismo ser

Digitized by Google

conocido sino en cuanto está en acto. Como el acto del pensamiento no se realiza sino mediante la conversión o vuelta hacia los fantasmas, nuestro entendimiento sólo puede conocerse a sí mismo siendo puesto en acto por la especie inteligible que el entendimiento agente abstrae de los fantasmas. Por consiguiente, nuestro entendimiento se conoce a sí mismo por su acto, no por su esencia *(S. Theol. I, 87, 1)*. Esta doctrina de Santo Tomás es una prueba de cómo sigue con férrea consecuencia su concepción del carácter potencial, pasivo, de nuestro entendimiento y de la experiencia sensible como punto de partida del conocimiento intelectual; así se esfuerza por crear una psicología del conocimiento bien coherente. La escuela franciscana ha rechazado la explicación tomista del conocimiento de sí mismo. Mateo de Aquasparta combate también en este punto la manera de ver del Aquinatense, siguiendo textualmente la marcha de su pensamiento, y defiende la teoría de que el espíritu humano se conoce a sí mismo y conoce su más profunda intimidad no por sus actos sino por sí mismo, no por inducción sino por intuición.

VI. Sistema de ética

La Moral de Santo Tomás es una poderosa obra intelectual que ha sido celebrada aun por hombres no católicos (Gass y otros). La Ética tomista, que ocupa la segunda y mayor parte de la Summa Teológica y que el Aquinatense ha tratado también cuidadosamente en otros escritos, es altamente significativa desde el punto de vista del análisis histórico de las fuentes, de la sistemática y del valor real de su contenido.

Tomás ha utilizado en su Moral la Ética nicomaqueya de Aristóteles con tanta abundancia como habilidad. Las ideas de este escrito aristotélico le eran

Digitized by Google

ya familiares por la composición de su gran comentario a dicha obra, para la cual se sirvió de la traducción latina de Guillermo de Moerbeke. Aunque ya escolásticos anteriores, por primera vez Guillermo de Auxerre en su *Summa aurea* (1), habían tomado ideas de una parte de la Ética del Estagirita, ningún teólogo antes de Tomás ha abarcado en conjunto el contenido y terminología de este libro aristotélico empleándolo para formular, fundamentar y penetrar la doctrina moral cristiana. Sería, sin embargo, erróneo considerar la Moral tomista como mera reproducción de las ideas aristotélicas. Tomás ha querido escribir una Ética cristiana, sobrenatural, y no una Ética puramente filosófica, y por eso se ha apropiado, en una esfera más amplia, la doctrina moral bíblico-patrística, especialmente tal como había sido pensada y formulada por San Agustín, que no dejó de utilizar ideas estóicas. También los trabajos teológico-morales de la escolástica pretomista contenidos en sentencias y summas, especialmente en las *Summae de virtutibus et vitiis* (2) (Pedro Cantor, Roberto de Courzon, Juan de la Rochelle, etc.), tratados de moral de tendencia predominantemente práctica, han tenido algún influjo sobre Tomás. En una inédita Ética sistemática *(de bono)* de Alberto Magno, pudo Tomás tener un modelo de una filosofía moral pensada con espíritu de unidad. En la moral especial del Aquinatense han encontrado también un eco los escritos místicos, especialmente de Ricardo de San Víctor. Finalmente, la Secunda (segunda parte de la Summa) contiene además una abundante dosis de ciencia canónica y litúrgica.

---

(1) *Summa aurea*, exposición de conjunto de la teología muy utilizada por Alejandro de Hales y los siguientes escolásticos y que es muy importante para la historia del dogma.

(2) Summas sobre las virtudes y los vicios.

Digitized by Google

Este amplio y multiforme material sacado de tales fuentes exigía no poco del genio sistemático de Santo Tomás. Mientras en general la antigua escolástica, especialmente cuando trabajaba bajo la pauta de Pedro Lombardo, trataba los problemas morales de un modo más ocasional, en relación con la dogmática, Santo Tomás en la segunda parte de su Summa teológica ha creado un gran sistema moral unitario, una obra de un bloque. « En ninguna parte, observa M. Baumgartner (1), ha mostrado Tomás su aptitud para la sistemática con luz tan esplendorosa como en el terreno de la ética. »

Tomás concibe toda la moral como movimiento de la criatura racional hacia Dios *(motus rationalis creaturae ad Deum)*. En la *Prima secundae* describe este movimiento en general, en la *Secunda Secundae* lo describe en particular. En la cúspide de la moral general está como meta de este movimiento la *bienaventuranza*, que es el fin último de la criatura racional *(S. Theol. I, II, 1-5)*. Esta bienaventuranza, este fin último del hombre es esencial y primariamente la visión inmediata de Dios en la otra vida. Esta es la más alta actividad de la más alta facultad humana aplicada al más alto objeto, a Dios, la más pura intelectualidad. De esta visión de Dios inmediata y sin velos brotan secundariamente para la voluntad humana un amor y una alegría inefables. Mientras que Tomás explica así el fin último del hombre de un modo intelectualista, Scoto que, en oposición a Santo Tomás, concedía la primacía no a la inteligencia sino a la voluntad, vió en la dicha de la voluntad el elemento primario y esencial del fin ultraterreno.

Los medios que conducen a este fin son los actos morales del hombre *(actus humani)*. Al análisis psico-

(1) M. BAUMGARTNER, *Thomas von Aquin*, en E. VON ASTER, *Grosse Denker* I. Leipzig, 1911, 311.

Digitized by Google

lógico de estos actos está consagrada una buena parte de la moral general del Aquinatense *(S. Theol. 1 II, 6-48)*. Ante todo establece la participación de la voluntad en el acto moral y a este propósito da una delicada explicación y descripción psicológica de las diversas formas y grados de la actividad voluntaria del hombre. Especialmente se fija en la libertad, este nervio de la moralidad. La raíz del libre albedrío es la razón que presenta a la voluntad objetos de aspiración y motivos de acción. La idea del bien atrae irresistiblemente a la voluntad. La voluntad humana aspira a todas las cosas desde el punto de vista del bien. El *bonum universale*, el punto de vista de la felicidad, mueve naturalmente y fuerza al mismo tiempo a la voluntad, pero, frente a los bienes particulares, el hombre es libre, puede elegir o no elegir una cosa u otra. Aquí las diversas representaciones de valores no constriñen al hombre, la voluntad se decide por sí misma por un objeto, se da a sí misma el movimiento y la dirección hacia un objeto. Después de tratar del libre albedrío como supuesto fundamental subjetivo de la moralidad de las acciones viene la explicación de los *actus humani* en el aspecto objetivo, según su contenido, según su *bondad* o su *maldad*. Cada acción es buena en el grado en que participa del ser, en el grado en que tiene en sí la perfección requerida, mientras que la carencia de ese grado de ser, de esa perfección requerida en el ser existente, constituye la idea del mal moral. Mas precisamente condicionan el ser o la carencia de este grado de ser, de esta perfección debida, el objeto, las circunstancias y el fin de la acción y son por eso las fuentes del bien y del mal moral. El punto de vista del fin nos permite finalmente referir la bondad de la voluntad y de la acción humana a la conformidad con la voluntad divina, que es la causa de todo bien creado. En esta concepción del bien moral se penetran recíprocamente la ética y la metafísica.

Digitized by Google

Razón y voluntad son ciertamente las facultades principales y fundamentales de la acción moral, pero, al lado de ellas y con ellas, la sensibilidad desempeña también importante papel en el terreno del bien y del mal moral. En efecto, el hombre es la síntesis del espíritu y del cuerpo y así como la experiencia sensible es de gran importancia para nuestro conocimiento intelectual, puesto que es su condición indispensable, así el apetito sensible con sus emociones y sus efectos ejerce sobre la vida y las tendencias morales una poderosa influencia. Es precisamente en la vida afectiva donde se revelan el íntimo contacto que existe entre lo espiritual y lo sensible, el intercambio entre la parte superior y la inferior del alma humana, el eco de las representaciones intelectuales en la aspiración sensible así como la influencia impulsiva y frenadora del apetito sensible, de la pasión, sobre la vida de la voluntad humana. Tomás de Aquino ha comprendido perfectamente la importancia de la doctrina de los sentimientos para la ética y a este tema ha consagrado completamente 27 cuestiones de la Summa Teológica *(S. Theol. 1 II, 22-48)*. Se encuentra en este tratado una multitud de cuidadosas observaciones psicológicas. «Aquí aprendemos a conocer — escribe Morgott (1) — al místico santo y experimentado, que observa los más leves movimientos del corazón humano, escucha el sonido misterioso del arpa del alma y — lo que es más difícil — percibe en las ideas y en las palabras lo que parece imperceptible y acerca a la inteligencia lo que es obscuro.» Los actos humanos *(actus humani)*, a los cuales la vida afectiva da así un colorido genuinamente humano, suponen principios interiores y exteriores. Los principios interiores son las virtudes naturales y sobrenaturales, que sostienen y fortifican de una manera

(1) Morgott, *Die Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas*. Eichstätt, 1860, 5.

Digitized by Google

durable las potencias del alma en su movimiento hacia el último fin. Tomás se ha apropiado de un modo más amplio la doctrina aristotélica sobre el hábito para la doctrina cristiana de la virtud y de la gracia *(S. Theol 1, II, 49-70)*. Lo opuesto al hábito bueno constituye el pecado que aparta al hombre de su último fin *(S. Theol. 1 II, 71-89)*.

El principio exterior de la moralidad, exterior y superior al hombre, es Dios. Lo es en un doble aspecto ; de una parte en cuanto por su ley nos da norma, regla, contenido y sanción de los actos morales *(S. Theol. 1 II, 90* hasta *108)*, de otra parte en cuanto nos mueve, nos eleva y nos sostiene con su gracia *(S. Theol. 1 II, 109* hasta *104.)* La influencia directa de la legislación divina se reduce — Tomás sigue aquí sendas agustinianas — a la *lex aeterna*, al plan providencial de Dios que descansa en la sabiduría y santidad divinas. De esta idea eterna del gobierno del mundo, que presenta el carácter de ley, se derivan todas las leyes ; a esta ley eterna están sujetas las criaturas racionales e irracionales. Las criaturas irracionales toman parte en la « ley eterna », porque, mediante el instinto y las leyes mecánicas que en ellas insiden, realizan sus actividades de una manera inconsciente y natural y así se incorporan al fin general de la creación. En cambio, en el hombre, como ser racional y libre, la *lex aeterna* se refleja de tal modo, que él conoce su fin y pone sus actos de una manera libre y consciente. Esta impresión de la ley eterna en el espíritu humano, esta ley divina escrita en el corazón del hombre se llama ley moral natural. Esta ley natural se promulga en el hombre tan pronto como la razón se despierta. El hombre reconoce en ella los principios supremos de la moralidad, que pueden reducirse a esta proposición : Haz el bien, evita el mal. A esta disposición de la razón para conocer los principios supremos, fundamentales, de la moral, llama To-

Digitized by Google

más, lo mismo que otros escolásticos, sindéresis (1) a veces también *scintilla animae*, centella del alma. Esta última denominación ha encontrado eco y se ha empleado en la mística alemana del siglo XIV. Lo que son para la razón teórica los supremos principios, indemostrables, evidentes por sí mismos, del ser y del pensamiento, eso son para la razón práctica, para los juicios y los actos morales, los más altos principios de la moralidad que forman el contenido de la sindéresis. La síndéresis se extiende hasta a la conciencia que aplica los principios morales a los actos particulares. De esta manera es Dios por la ley natural principio externo de la moralidad. La actividad legisladora de Dios se amplía y se eleva todavía en los fines, valores y motivos positivos, sobrenaturales, que ofrece la revelación del antiguo y del nuevo Testamento.

Si por la ley natural y por la ley positiva sobrenatural Dios debe ser considerado como principio externo regulador de la moralidad, como dispensador de la gracia es el principio motor, auxiliador y elevador, que penetra en el hombre y alcanza a lo más íntimo del alma. Dios infunde en el alma un sistema sobrenatural de fuerzas, por el cual es elevada a un ser y a una acción de forma divina y es colocada en una proporción intrínseca con el fin supremo, con la visión inmediata de Dios.

Al cuadro de esta moral general que llena la *Prima Secundae* junta Tomás en su *Secunda Secundae* la pintura de la virtud cristiana. Trata aquí dos grandes temas; primero las virtudes mismas en sus ramificaciones y actividades, después los diversos estados y formas de la vocación cristiana. Con una fuerza constructiva realmente artística agrupa el esfuerzo moral cristiano en torno a las tres virtudes teologales y a las

(1) Santo Tomás definió la sindéresis como *lex intellectus nostri in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis quae est prima principia operum humanorum.* — *N. del T.*

Digitized by Google

cuatro virtudes cardinales. En medio de este cuadro de fresco colorido, de una perfecta unidad, se alza como reina de todas las virtudes la caridad, el amor sobrenatural de Dios y del prójimo. El diseño de la vida virtuosa cristiana, especialmente la doctrina del amor *(S. Theol. 2 II, 23 sig.)*, de la oración *(ibid. 82* y *83)*, reviste un acento cálido y revela la familiaridad práctica y vital del Santo con la ascesis y la mística cristianas. En su enseñanza sobre cada uno de los estados y formas de la vida cristiana llama especialmente nuestra atención su teoría de la esencia del estado religioso, que por primera vez incorpora al sistema teológico. Tomás de Aquino no asigna en modo alguno al estado religioso una más alta forma de la perfección cristiana que rompa la unidad del ideal de la vida cristiana, ideal que consiste, según él, en el amor de Dios. En su juicio sobre el estado religioso acentúa sobre todo la interior disposición del ánimo y la abnegación. Los consejos evangélicos y las prácticas del claustro son importantes para el ideal de la vida cristiana por modo instrumental, en cuanto son medios y ocasión de una dedicación especialmente libre y sin obstáculos a la vida de la gracia y del amor *(S. Theol. 2 II, 186-189)*.

Este esbozo de la moral tomista, esta ojeada sobre el rico contenido de la segunda parte de la Summa teológica no sólo nos ha mostrado el talento arquitectónico, la fuerza de sistematización del Aquinatense; nos ha hecho ver también el valor real, intrínseco, la superioridad de la concepción tomista de la vida y de las aspiraciones morales.

La ética tomista acentúa harmoniosamente los dos factores subjetivo y objetivo. La acción moral es caracterizada como una cosa que brota del interior del hombre, que lleva en sí el natural colorido de la esencia sensible-espiritual, libre, del hombre. Pero esta acción moral está determinada por un fin supremo, que es

Digitized by Google

superior al hombre, está orientada teleológicamente y regida por leyes y normas que son igualmente superiores al hombre, por tanto se inserta en el orden metafísico. En último término, toda la aspiración y toda la vida moral está firmemente anclada en Dios, del mismo modo que nuestro conocimiento de la verdad tiene en él su fundamento último y más profundo. La moral del Aquinatense es teocéntrica, sin que por eso desaparezca lo genuinamente humano, el aspecto psicológico de nuestras acciones.

En la moral tomista están concordadas también la moralidad y la bienaventuranza. Aunque la esperanza de la felicidad eterna dé alas a la aspiración moral, no se trata de ningún eudemonismo utilitario. Porque la bienaventuranza, tal como la concibe Santo Tomás, como fin último, es al mismo tiempo la más alta expansión y realización de la moralidad.

Además en la moral tomista trabajan metódicamente lo uno para el otro y lo uno con lo otro la fuerza del pensamiento especulativo y un sentido de lo real, una dirección empírica. El método de observación, especialmente el análisis de las operaciones del alma, desempeña un importante papel en la Ética de Santo Tomás. Las consideraciones generales, observa el Santo, son menos útiles que las investigaciones especiales, pues los actos del hombre son individuales y concretos *(Prologus in S. Th. 2 II)*. Múltiples veces es señalada la experiencia en la ética tomista como excelente camino para llegar por inducción a proposiciones morales de carácter general.

Finalmente, en la moral del Aquinatense concuerdan de modo harmónico naturaleza y sobrenaturaleza. El Aquinatense sabe presentar magistralmente los puntos de apoyo que lo sobrenatural tiene en la naturaleza y especialmente mostrar la coincidencia del orden sobrenatural con las leyes y necesidades de la vida del alma

Digitized by Google

humana. ¡Con qué ingenio ha puesto en paralelo el organismo de los siete sacramentos con los grados de desarrollo de la vida natural del hombre! Tomás de Aquino — cerramos con este pensamiento su Ética — no ha escrito ninguna autobiografía, ningunas « confesiones » como San Agustín. Pero en su moral nos deja, sin quererlo, echar una mirada sobre la riqueza y unidad de la vida interior de su alma, que busca a Dios. Su moral no sólo contiene la sabiduría antigua y cristiana, no sólo el resultado de su reflexión personal, esta doctrina de la virtud lleva también el sello de una experiencia vivida. Tomás ha procurado realizar en sí mismo el ideal de la vida cristiana, y por eso ha podido presentar de una manera tan verdadera y clara, tan sencilla y a la vez tan penetrante, la grandeza y hermosura del Ethos católico.

VII. De la teoría del Estado y de la sociedad

Entre todos los puntos doctrinales del sistema tomista ninguno ha atraído tanto la atención de los sabios, aun entre los no católicos, como la doctrina del Aquinatense sobre la sociedad y el Estado. Se ha visto, en efecto, que la teoría del Estado del Aquinatense no es un simple apriorismo sino que, por un material considerable, concreto de realidades y de observaciones, delata el contacto con la vida humana. La manera clara, objetiva, dirigida al sano juicio del hombre, propia de la exposición tomista, adquiere especial valor en su teoría de la sociedad y del Estado. Pensadores modernos han reconocido que no pocas proposiciones de filosofía del derecho, de sociología y de política, celebradas como progresos de nuestro tiempo, se encuentran ya en los escritos de Santo Tomás. No pueden olvidarse las palabras de R. de Ihering en la segunda

Digitized by Google

edición de su obra «El fin en el Derecho»: «Este gran espíritu [Tomás] conoció ya perfectamente tanto el factor real, práctico y social como el factor histórico de la moralidad... Yo me pregunto con asombro cómo ha sido posible que tales verdades una vez expresadas hayan caído en tan completo olvido en nuestra ciencia protestante. ¡Qué extravíos hubiera podido ella ahorrarse si las hubiera tenido en cuenta! Por mi parte, tal vez no hubiera yo escrito nada de mi libro si las hubiera conocido, pues las ideas fundamentales que tenía que tratar se encuentran ya expresadas con perfecta claridad y con el mayor realce en este potente pensador.» (1)

Desde el punto de vista histórico, lo que hace digna de especial consideración esta parte de la doctrina tomista es que aquí la concepción del Estado orientada según San Agustín, la teología ante-tomista, se une por primera vez a la Sociología y a la Política aristotélicas en una unidad en que se descartan no pocos unilateralismos de la doctrina anterior y en que ante todo se presta gran atención a las condiciones de vida y a los fines tanto del individuo como de la sociedad. «Nadie ha influído tanto en la recepción de la doctrina aristotélica de la sociedad como Tomás. El estudio profundo y la asimilación con carácter independiente de esta doctrina es su aportación más personal.» (2)

Encontramos primeramente la doctrina del Aquinatense sobre el Estado y la sociedad como exposición y realce de la doctrina aristotélica en su comentario a la πολιτεῖα del Estagirita que estaba recientemente traducida al latín por Guillermo de Moerbeke. De una manera independiente desarrolla el gran escolástico sus ideas sobre la sociedad y el Estado en muchos pasa-

(1) R. v. Ihering, *Der Zweck im Recht*, II², 161 y sigs.
(2) Bäumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters (Kultur der Gegenwart*, I, 5²), 403.

Digitized by Google

jes de sus grandes obras sistemáticas, especialmente de su Summa teológica y en varios de sus opúsculos o monografías. Además del escrito *De regimine Judeorum ad ducissam Bravantiae* hay que mencionar aquí ante todo la obra, que sólo en parte es de Santo Tomás, *De regimine principium ad regem Cypri*, una teoría del Estado presentada bajo la forma literaria de una instrucción a un príncipe. Este escrito, que fué acabado por Bartolomé de Lucca, ha suscitado trabajos análogos. Recordemos aquí el tratado *De regimine principium* de Egidio de Roma. No es un puro azar que las advertencias del rey San Luis a su hijo Felipe, que se nos han conservado, sean un eco de esta monografía tomista. Dada, pues, la importancia real e histórica de la doctrina tomista sobre el Estado y la sociedad, hemos de reproducir sumariamente sus rasgos principales sobre el origen, naturaleza, fin, modos, del poder público, etc.

Tomas deriva de la naturaleza del hombre el origen del Estado y del Poder : « Siempre que se tiende a un fin y se puede seguir para ello un camino u otro, es necesaria una dirección que muestre el camino recto para dicho fin... El hombre tiene un fin hacia el cual está ordenada su vida y su acción, pues es un ser que obra mediante la razón y es propio de un tal ser obrar en relación a un fin. Ahora bien, es un hecho que los hombres trabajan de diversas maneras por alcanzar el fin propuesto, como se ve por la diversidad de las tendencias y de las acciones humanas. Por consiguiente, el hombre necesita alguna cosa que lo conduzca al fin. Es verdad que por naturaleza el hombre participa de la luz de la razón, por la cual debe ser guiado en sus acciones hacia el fin. Si él viviera aislado y para sí mismo, como sucede a muchos animales, no necesitaría ninguna otra guía. Sería así cada hombre rey de sí mismo, bajo Dios, Rey supremo, en cuanto se dirigiría

Digitized by Google

a sí mismo en sus acciones por la luz de la razón dada por Dios. Pero es para el hombre una exigencia de la naturaleza el vivir en sociedad y en Estado *(animal sociale et politicum)*, ha nacido para vivir en comunidad. Esto es para los hombres una necesidad de la naturaleza en mayor grado que para todos los demás seres vivos. Porque para los animales la naturaleza ha preparado alimento, les ha dado el pelo como vestido protector, medios de defensa contra los enemigos, como dientes, cuernos, uñas, o a lo menos la rapidez en la huída. Nada de esto ha sido dado al hombre por la naturaleza; a él le ha sido dada la razón, mediante la cual se procura todo eso con la ayuda de sus manos. Pero cada hombre por sí no puede de ningún modo procurarse estas cosas, si se le abandona a sus propias fuerzas. Por esto es para el hombre una exigencia natural el vivir en comunidad con muchos. Análoga consideración se desprende del hecho de que en los animales el instinto para todo lo que es útil o dañoso a su vida está mucho más desarrollado que en el hombre. Éste tiene que dirigirse en tales cosas por su razón. Ahora bien, no puede hacerlo con éxito si no vive en sociedad con otros. En la sociedad ayuda uno a otro, en cuanto los diversos individuos participan por medio de su razón en el descubrimiento de cosas diversas. Uno se dedica a la medicina, otro a otra cosa, etc. Pero lo que más muestra el destino social del hombre es que él solamente está dotado del lenguaje, de la facultad de expresar entera y plenamente sus pensamientos a los otros, mientras que los animales sólo exteriorizan sus afectos de una manera muy general.

» Si, pues, es hasta tal punto natural al hombre vivir en sociedad con muchos, debe haber entre los hombres algo por lo cual se rija la multitud. Entre un número tan grande de hombres y dada la tendencia de cada uno a mirar egoistamente por su interés privado, la

Digitized by Google

sociedad humana se desquiciaría entre tales direcciones opuestas, si no hubiera ninguno a quien incumbiese el cuidado del bien común de la sociedad, del mismo modo que el cuerpo del hombre y en general de todo ser vivo se disolvería, si no hubiera en el cuerpo una fuerza dirigida a la vida de conjunto que procura el bien general de todos los miembros... Esto tiene un fundamento racional más profundo. Lo individual, lo propio y lo común no son una sola y misma cosa. En lo individual o propio reside el elemento que diferencia y separa, en lo común, el elemento que reúne y liga. Ahora bien, lo que es diferente y vario tiene también diversas causas. Debe haber, pues, además de aquello que mueve a cada uno a su propio bien, algo que trabaje por el bien general de muchos. Por esto, en todas partes donde hay una pluralidad ordenada a una unidad, vemos un principio director. En el mundo material, los cuerpos superiores, los cuerpos celestes dirigen a las demás naturalezas corpóreas según el orden de la Providencia divina. Además, todos los cuerpos son regidos por la criatura dotada de razón. En el microcosmos sucede también como en el macrocosmos. En cada hombre el alma gobierna al cuerpo, y entre las partes del alma lo irascible y lo concupiscible son regidos por la razón. Igualmente, entre los miembros del cuerpo, el más principal, es decir, el corazón o la cabeza, mueve a todos los demás. Debe, pues, haber en toda multitud un principio director.» *(De regimine principum, I, 1)*. Así funda Tomás en la naturaleza del hombre el origen, la justificación, la necesidad de una autoridad social, que está representada por grados en el padre de familia, en el jefe del municipio y, en el sentido más elevado y verdadero, en el soberano, en el rey de un país.

Con esta demostración más bien psicológico-ética del poder del Estado, que es esencialmente aristotélica y que encuentra un punto de apoyo metafísico en la

Digitized by Google

doctrina de Platón, que pone la unidad delante de la multiplicidad, es perfectamente conciliable la explicación teológica del poder del Estado, la concepción de Santo Tomás indicada en la Sagrada Escritura, según la cual el poder temporal, lo mismo que el poder espiritual, ha sido instituído por Dios. Dios es el creador de la naturaleza humana y, como el Estado y la sociedad son cosa naturalmente necesaria, Dios es también el autor y la fuente del poder del Estado. Para Tomás, el Estado no es una necesidad derivada del pecado original. Según expresamente enseña, en el estado de inocencia, aunque el pecado original no se hubiera cometido, hubiera habido sociedad y Estado, un poder sobre hombres libres *(dominium politicum)*. Y esto por dos razones. La primera es la predisposición social de la naturaleza humana, según la cual los hombres, aun en el estado de inocencia, hubieran vivido en comunidad unos con otros. Mas una vida social de muchos reunidos no es apenas posible sin una autoridad que cuide del bien general. La segunda razón es que no hubiera sido conveniente que un hombre muy superior a otros en ciencia y en justicia no pudiera utilizar esa superioridad en beneficio de los otros (en una situación directiva) *(S. Th. I, 96, 4)*.

Clases de poder del Estado. La mejor forma de gobierno. Con Aristóteles distingue Tomás un régimen bueno, justo y otro malo, injusto. El primero se divide en democracia, aristocracia *(optimates)* y monarquía, según que está en manos de muchos, de pocos o de uno solo. Paralelamente, el gobierno injusto se divide en tiranía, oligarquía y democracia (demagogia), es decir, en gobierno injusto de uno o solamente de pocos, o del pueblo (del populacho) (Cf. *De regimine principum I, 1)*. Tomás tiene por la mejor forma de gobierno la monárquica. La dirección de una multitud por un solo representante de la autoridad es ventajosa ante

Digitized by Google

todo porque de esta manera es como está más asegurado el bien de la paz. Esta forma de gobierno es también la mejor, porque es la más natural y la naturaleza hace siempre lo que es mejor. Toda dirección en la naturaleza nace de una unidad ; entre la multitud de los miembros del cuerpo hay uno que mueve a todos los otros, el corazón, y en la vida psicológica hay una facultad que rige todas las otras facultades, la razón. Las abejas tienen también un rey y en todo el universo hay un Dios creador y dominador de todo *(ibid. I, 2)*. Así como la monarquía, el gobierno justo de uno solo, es la mejor forma de gobierno, así la tiranía, el gobierno injusto de uno solo es la peor *(I, 3)*. Para prevenir la tiranía recomienda Tomás un poder « mixto », que al lado del principio monárquico ha de dar también participación en el gobierno al elemento aristocrático y al democrático *(S. Theol. I II, 105, 1)*. Si la monarquía degenera de hecho en tiranía, se debe tener paciencia para evitar un mal mayor (1). Si la tiranía se hace insoportable, puede el pueblo, en cuanto sea factible, intervenir, especialmente si se trata de una monarquía electiva. Pero la muerte del tirano nunca es permitida *(1, 6)*. La afirmación de que Tomás enseña o aprueba la muerte

(1) El pensamiento de Santo Tomás sobre este punto se basa en el principio general del bien común. Fundado en él entiende que es lícito levantarse contra el tirano cuando de esta perturbación no se sigan para el pueblo males mayores que la tiranía. Así en la Summa teologica, parte *secunda secundae, cuest. 42, art. 2.° ad tertium.* « A lo tercero se ha de decir que el régimen tiránico no es justo, porque no se ordena al bien común, sino al bien privado del regente, como se ve en el filósofo en *3 Polit. (cap. 5)* y en *8 Ethic (cap. 10, tom. 5)*. Y, por tanto, la perturbación de este régimen no tiene carácter de sedición : a no ser cuando el régimen tiránico se perturba desordenadamente de tal modo, que la multitud sujeta sufra mayor detrimento por la perturbación consecuente, que por el régimen del tirano. Pues más sedicioso es el tirano que en el pueblo que le está sujeto alimenta discordias y sediciones para poder dominar más seguramente. Esto es, pues, tiránico por estar ordenado al bien propio del imperante, con daño de la multitud. » — *N. del T.*

Digitized by Google

del tirano, lanzada por primera vez por el teólogo parisién Juan Petit (1407), no tiene ningún fundamento ni en las palabras ni en el sentido de sus escritos. Tanto como nos presenta Tomás sombría y terrible la persona del tirano *(*I, *3-6, 10)*, tanto nos traza con entusiasmo y con luminosos colores la noble figura del buen rey. El móvil de su acción y de su gobierno no es el bien terrestre perecedero, no es tampoco el honor y la gloria *(I*, 7), lo mueve principalmente la recompensa que ha de esperar de Dios, la eterna bienaventuranza, Dios mismo *(1, 8)*. La recompensa del buen rey es el más alto grado de la bienaventuranza celeste *(1, 9)*. Como recompensa terrestre se le asigna el amor agradecido de sus súbditos. Además, los bienes temporales, riqueza, poder y gloria, van antes al príncipe justo que al tirano *(I, 11)*. De la manera de regir y las cualidades del gobierno del buen rey tiene Tomás el concepto más idealista. El rey debe ser en su reino lo que es el alma en el cuerpo y Dios en el mundo. El gobierno del rey bueno y justo debe asemejarse al gobierno divino del mundo *(I, 12-14*).

La misión del Estado. Estado e Iglesia. Se llama regir, conducir al que es gobernado al fin correspondiente de un modo adecuado. Ahora bien, el fin del Estado consiste en conducir a los ciudadanos a una vida feliz y virtuosa. En efecto, si el fin del Estado fuera simplemente la vida en general, los esclavos y los animales formarían parte también de una comunidad política. Si el fin del Estado consistiera en las riquezas, los comerciantes reunidos deberían formar un Estado. Por tanto, hay que considerar como misión inmediata del Estado y de la autoridad estatal la de que los ciudadanos sean conducidos a una vida verdaderamente buena, esto es, virtuosa *(De regimine principium I, 14)*.

Para alcanzar este fin general debe el rey, como depositario del poder del Estado, emplear diversos

Digitized by Google

medios y realizar al mismo tiempo varios fines especiales. Ante todo, debe cuidar de que la paz esté asegurada al organismo social. En esta acentuación de la paz como misión principal del Estado sigue Tomás las huellas de Agustín. Una segunda función del Estado para realizar su fin, que es la vida feliz y virtuosa de los ciudadanos, consiste en la creación de condiciones económicas favorables, en mirar por un bienestar externo *(De regimine principium I, 15)*. Habla con preferencia de la agricultura *(ibid, II, 3)*, sin despreciar, sin embargo, el comercio y el tráfico. La base de la Economía es la propiedad privada. A. Ritschl, Gottschik, Wendt, J. Werner, etc., han atribuído al Aquinatense una doctrina comunista de la propiedad. Por el contrario, G. v. Hertling, F. Walter, F. Schaub, Deploige han tomado la defensa del Santo y han mostrado justamente la profunda diferencia entre la doctrina de la propiedad del socialismo y la de Santo Tomás.

Si la vida virtuosa de los ciudadanos es el fin inmediato, propio y general del Estado y comprende en sí como fines especiales la conservación de la paz y el logro de un bienestar material, todavía con esto no se realiza la conclusión del orden de los fines, el último y más alto fin del hombre. Hay un fin exterior y superior al hombre que le ha sido asignado por Dios, la posesión de Dios en la felicidad eterna del cielo. Tal es el fin querido por Dios, tanto del individuo como también de la sociedad. Por tanto, la comunidad política debe también asignarse esta alta finalidad. El fin último y supremo de la sociedad política no es meramente la vida virtuosa, sino en último término la consecución de la posesión eterna de Dios. Si este fin último y supremo fuera asequible por las fuerzas humanas puramente naturales, sería misión propia del rey el conducir a los hombres a ese fin último. Pero

Digitized by Google

la unión eterna, celeste con Dios no ha de ser alcanzada por las solas fuerzas humanas, sino mediante un poder divino. Por consiguiente, el guiar a los hombres a ese fin no es empresa de una realeza humana, terrestre, sino más bien de una soberanía divina. El poseedor de este divino poder no es solamente hombre, sino también Dios, es decir Jesucristo, que hizo a los hombres hijos de Dios y los introdujo en la gloria celeste. A él ha sido confiado un reino que jamás perecerá. Por eso es llamado en la Sagrada Escritura no sólo sacerdote sino también rey. Por eso se deriva también de Él un sacerdocio real. Tiene, pues, Cristo el gobierno de éste su reino y para mantener la distinción entre lo terrestre y lo espiritual lo ha confiado, no a los reyes de la tierra, sino a los sacerdotes y del modo más alto al supremo sacerdote, al sucesor de Pedro y representante de Cristo, al obispo de Roma. A éste deben estar sometidos los reyes del pueblo cristiano como al mismo Cristo Señor. Porque al que tiene en sus manos el cuidado del fin más alto deben estar sometidos y por él dejarse guiar aquellos a quienes está confiado el cuidar de los fines precedentes y subordinados a ese fin supremo. Pues una autoridad soberana es tanto más elevada cuanto más alto es el fin al cual se ordena. Siempre el que representa el fin más alto tiene autoridad sobre los que se ocupan de los fines parciales que tienden hacia ese fin supremo *(De regimine principum I, 14)* (1).

(1) El cardenal Juan de Torrecremata y el cardenal Cayetano explicaron la teoría del poder *indirecto*. Cayetano dice *(Apologia de aucthoritate Papae)* que a la potestad del Papa pertenecen dos cosas : una que no existe directamente respecto a las cosas temporales, otra que con respecto a esas cosas temporales tal potestad es en orden a lo espiritual. Más tarde la explica Belarmino en su obra *De potestate Summi Pontificis*, en la que dice que la potestad espiritual no se vuelve a las cosas temporales sino *in casu* como dice Inocencio IV. Suárez sigue la doctrina de Bellarmino. Juan Rivière *(Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, 1926), muestra que la expresión *indirecte* era ya corriente en la época de Inocencio IV.

Digitized by Google

Tomás de Aquino enseña una subordinación del poder temporal al espiritual, del Estado a la Iglesia. Pero, como concibe esta subordinación desde el punto de vista de las relaciones de finalidad, no se le puede considerar como un representante de la *potestas directa* enseñada por Agustín Triunfo y otros, de un poder absoluto del Papa a la vez sobre lo temporal y lo espiritual. Tomás ha enseñado solamente una *potestas indirecta* de la Iglesia *in temporalia*, según la cual corresponde a la Iglesia una autoridad sobre lo temporal solamente en la medida en que éste se refiere a lo sobre-

---

Inocencio III en la Decretal *Novit ille* (Decretales de Greg. IX, lib. II, tít. 1.°), dice : No pretendemos pues, juzgar del feudo... sino determinar acerca del pecado *(Non enim intendimus judicare de feudo... sed decernere de peccato...)* y se apoya en el procedimiento señalado por el Evangelio en el pasaje relativo a la corrección fraterna. La *ratio peccati* se ve invocada por Inocencio IV contra Federico II y por Bonifacio VIII contra Felipe el Hermoso. En consistorio celebrado en Roma en 1302 el cardenal de Porto, que abrió la sesión, se apoya también en la *ratio peccati*, lo mismo que el cardenal Aquasparta en el consistorio de 24 de junio de dicho año.

LAGARDE *(Recherches sur l'esprit politique de la Reforme*, pág. 77) hace notar que las tesis más extremas sobre los poderes del Papa han sido sostenidas en los siglos XIV y XV, cuando el gran cisma desorganizaba el Papado. Es triste ver a los seguidores de un antipapa cualquiera discutir gravemente los poderes que el Papa debe tener sobre el Emperador. Refiriéndose al poder indirecto por el cual « el Estado está sometido a lo espiritual en tanto que el Estado demanda un apoyo más firme que el de su espada » dice LAGARDE que « se puede afirmar con certeza que ésta es la teoría normal en la Edad media. Ha podido ser un poco deformada en las épocas de crisis, pero siempre ha sido precisada y restablecida en seguida en su integridad. »

Apunta MARITAIN *(La primauté du spirituel)* que el derecho feudal y el derecho público medioeval aportaban al poder indirecto ciertos medios — conformes a una situación histórica dada y a las necesidades de tiempos terriblemente perturbados — de ejercerse para la salvación de la civilización cristiana. En particular el caso del Emperador, soberano electivo, y que era Emperador por la Iglesia, era un caso especial. (V. Decretales de Greg. IX, lib. I, tít. 1.°, c. 34).

El Papa Lucio III había puesto en el año 800 la corona imperial sobre la frente de Carlomagno, señalándolo como jefe temporal del mundo cristiano, heredero de la unidad imperial romana. Otón I fué coronado por otro Papa en 962. De la idea del Imperio como

Digitized by Google

natural. Así han interpretado también la doctrina tomista los mejores comentaristas, Conrado Köllin, Francisco de Vitoria, etc.

VIII. Ideas sobre el Cristianismo y la Iglesia

Aunque Tomás no ha escrito ningún tratado especial sobre la Iglesia ni ha dado ninguna definición de ella, sin embargo el conjunto de sus manifestaciones ocasionales no deja de darnos una poderosa y ajustada imagen de su pensamiento sobre el Cristianismo y la

---

monarquía universal fué destacándose la soberanía de los reyes, pero la Edad Media no concebía el Estado como una institución específica, distinta esencialmente de las demás asociaciones, sino como una comunidad, una *universitas*, diferente de las otras en magnitud pero no en esencia (Bartolo divide las *universitates* en *largae, minus largae et minimae*). Esta indeterminación y la multiplicidad de autonomías, poderes y jurisdicciones no podía menos de hacer resaltar la preeminencia del Pontificado y de la Iglesia, único elemento de orden y de unidad que había quedado en pie sobre las ruinas del Imperio romano. JOHN NEVILLE FIGGIS dice que « en la Edad media la Iglesia no era solamente un Estado, era *el Estado*. El Estado o, mejor dicho, la autoridad civil (porque no se le reconocía como una sociedad separada) era solamente el departamento político de la Iglesia ».

Según DE MAISTRE, en su libro *Le Pape*, los Papas, en sus diferencias con los monarcas, no han tenido nunca más que tres objetivos que han definido invariablemente : 1.°, inquebrantable mantenimiento de las leyes del matrimonio contra todos los ataques del libertinaje todopoderoso ; 2.°, conservación de los derechos de la Iglesia y de las costumbres sacerdotales ; 3.°, libertad de Italia (es decir, de la misma Santa Sede, que ellos querían absolutamente sustraer al poder alemán).

El poder indirecto es un poder espiritual que « se extiende — como dice E. OLLIVIER — a las cosas temporales en orden a asegurar a la acción espiritual toda su eficacia ». Según MARITAIN, el poder indirecto es el poder que la Iglesia posee sobre lo temporal, no como tal temporal sino en tanto que interesa lo espiritual, no en razón del bien temporal a procurar sino en razón del pecado a denunciar o evitar, del bien de las almas a conservar, de la libertad de la Iglesia a mantener, es decir, en cuanto entra en conexión con lo espiritual. En tanto que el dominio temporal no interesa al bien de las almas más que en la medida muy general en que la existencia de un orden

Digitized by Google

Iglesia. Hay, ante todo, rasgos dogmáticos y ético-místicos que dan atractivo y belleza a esta imagen. Su concepción del Cristianismo y de la Iglesia lleva en sí una *resonancia paulino-agustiniana*, está fundada sobre un desarrollo especulativo de la idea paulina de Cristo, cabeza de la Iglesia. Su exposición, profunda y real cuanto es posible, de las relaciones entre Cristo y la Iglesia delata también el influjo de la patrística griega de San Juan Crisóstomo y de San Cirilo de Alejandría.

La idea fundamental que domina toda la concepción tomista de la Iglesia es de carácter dogmático, la idea

---

temporal es útil a ese bien, la sociedad civil dirige sus propios asuntos libremente y sin tener que obedecer (MARITAIN, obra cit.).

Aun tratándose de la doctrina del poder indirecto, OLLIVIER ha sostenido que desde el siglo XVIII ha caído en un gran descrédito y que ciertas declaraciones de los Papas implican el abandono de ella. Esto no es exacto. Lo que se puede decir con MARITAIN es que hay entre los antiguos y los modernos una diferencia de punto de vista en la manera de enfocar la teoría. Los antiguos, colocados en un punto de vista más metafísico y considerando ante todo la subordinación de los fines, insistían más sobre la sumisión general de lo temporal a lo espiritual en atención al supremo fin sobrenatural. Los modernos, colocados en un punto de vista más jurídico, y considerando sobre todo las delimitaciones a trazar en la aplicación, tratan del poder indirecto en un sentido más estrecho, restringido a las intervenciones expresas de la Iglesia en lo temporal *ratione peccati*, e insisten más en la libertad que la Iglesia, fuera de esos casos, deja a los poderes temporales.

En nuestro tiempo, han derramado viva luz sobre esta cuestión las encíclicas de León XIII *Inmortale Dei* y *Sapientiae christianae*, cuyo extracto alargaría demasiado esta nota. En la segunda de ellas se dice: que la Iglesia y la ciudad tiene cada su principado y, por tanto, en la gestión de sus cosas ninguna de ellas obedece a la otra.

Pío XI en la Encíclica *Quas primas* deshace el error de fundar en la realeza de Cristo el poder *directo* sobre lo temporal. Cristo-hombre ha recibido un imperio absoluto sobre todas las cosas, pero durante su vida mortal se ha abstenido completamente de ejercer esta autoridad. Habiendo desdeñado la posesión y el cuidado de las cosas humanas, las abandonó entonces y las abandona ahora a sus poseedores. Verdad expresada en estos versos: *Non eripit mortalia qui regna dat caelestia* (no quita reinos mortales el que da reinos celestes).

Digitized by Google

dogmática de la esencia íntima del Cristianismo, tal como el Aquinatense, inspirándose en San Pablo y San Agustín, la ha expuesto en su tratado *De lege evangelica (S. Theol, 1, II, 106-108)*. Lo que es primario en el Cristianismo, la fuerza fundamental, la entelequia en la Iglesia es la gracia del Espíritu Santo. Todo en el Cristianismo es o manifestación o efecto de esta gracia del Espíritu Santo, que obra del interior al exterior, o a lo menos un camino, una guía, una preparación a esa gracia *(S. Theol, 1 II, 106, 1)*. Esta fuerza íntima, fundamental del Cristianismo *(principalitas novae*

Según el mismo Pontífice Pío XI en su Encíclica *Ubi arcano Dei* (1922) la Iglesia, sin duda, no cree le sea permitido mezclarse sin razón en el gobierno de los negocios terrestres y puramente políticos; pero está en su derecho cuando trata de impedir que el poder civil tome pretexto de su misión política para hacer oposición de cualquier manera que sea a los intereses superiores que atañen a la salud eterna de los hombres o para dañar a esos intereses por leyes o exigencias injustas, o bien para atacar a la divina constitución de la Iglesia misma u hollar los derechos sagrados de Dios en la sociedad humana.

Bien se ve la naturaleza compleja de la cuestión, pues, como dice De Maistre, una vez que la religión y la soberanía se han abrazado en el Estado, sus intereses han debido necesariamente confundirse. A veces han marchado de acuerdo en sus conquistas, pero jamás se ha establecido el Cristianismo católico en un país por la insurrección contra la autoridad civil. (De Maistre, *Œuvres choisies*, IV página 286.)

A juicio de Augusto Comte, las discrepancias tan frecuentes entre esas dos potencias fueron siempre defensivas por parte del poder espiritual que, aun en los casos en que recurría a sus armas más temibles, luchaba por el mantenimiento de la independencia necesaria a su misión. El trágico destino del Arzobispo de Cantorbery y una multitud de otros hechos tan característicos, aunque menos célebres, prueba que, en estos combates tan mal juzgados, el clero no tenía otro objetivo que garantizar de toda usurpación temporal la libre elección de sus funcionarios. Esta pretensión debería parecer la más legítima y la más modesta; sin embargo la Iglesia se ha visto por todas partes obligada a renunciar a ella antes de la época de su decadencia.

Para este filósofo el poder espiritual se refiere a la educación y el poder temporal a la acción. En lugar de eternizar la lucha entre los hombres de acción y los hombres de especulación, había que organizar entre ellos una conciliación capaz de convertir el estéril antagonismo de ambos factores en un dualismo útil. Tal es la difi-

Digitized by Google

legis) no excluye las formas e instituciones visibles, antes bien, las reclama. « Gracia y verdad nos son venidas por Jesucristo. Por ello es conveniente de una parte que la gracia fluya sobre nosotros del Verbo hecho hombre mediante signos exteriores y sensibles, de otra parte que de la gracia interior, por la cual la carne se subordina al espíritu, se produzcan obras exteriores y sensibles. « Así, pues, las obras pueden pertenecer a la gracia de dos maneras. Una en cuanto inducen de algún modo a la gracia: tales son las obras de los Sacramentos que han sido instituídos en la nueva Ley, como el Bautismo, la Eucaristía, etc. Y otras son las obras exteriores que se producen por inspiración de la gracia » *(S. Theol. 1.ª 2ae, 108, 1)*. Tomás acoge el elemento sacramental en su idea de la gracia. « Así los sacramentos son una pieza principal en la biografía de Santo Tomás ; por

---

cultad que el catolicismo ha superado instituyendo a través de tantos obstáculos la división del poder espiritual y del poder temporal, principal causa de la superioridad de la política moderna sobre la de la antigüedad. La clase dedicada a los trabajos del espíritu, sin absorber la supremacía política como en las teocracias, y sin permanecer exterior al orden social como bajo el régimen griego, se ha constituído en la Edad Media en estado de observación del movimiento práctico cuotidiano participando en él por su influencia moral. A la misión de la educación, que al poder espiritual corresponde, hay que añadir una influencia indirecta pero continua sobre la vida activa, consistente en recordar a los individuos o a las clases los principios preparados por la educación para la dirección de su conducta. Así la moral penetra en la política, cuyos principios ya no se construyen empíricamente a medida que la práctica lo exige ; se extiende un sistema uniforme de educación sobre pueblos alejados e independientes y se constituye un verdadero regulador social, capaz de contener o de rectificar las desviaciones a que todo gobierno se encuentra dispuesto.

La unión es lo más deseable, pero en caso de conflicto entre ambos poderes, parece más racional que tenga la preeminencia el poder espiritual inerme, ya porque si al Estado que tiene el poder material se le da también poder sobre las almas, la libertad muere sin defensa, ya porque, como dice LAMY, la Iglesia es la sociedad reunida en torno de verdades eternas y divinas mientras que el Estado es la sociedad formada en torno de intereses temporales y terrestres. — *N. del T.*

Digitized by Google

ellos en particular su sistema de la organización eclesiástica recibe un transfondo místico y una significación religiosa.» (1)

El elemento coordinado a los sacramentos en la idea de la Iglesia de Santo Tomás es la fe, la permanencia de la verdad de Cristo en la Iglesia. «El Cristianismo, ley de fe y de gracia» *(Quodlib. IV, 13)*.

Precisamente estas dos fuerzas fundamentales, que significan la vida y el ser más íntimo de la religión cristiana, requieren en la Iglesia una estructura canónica orientada a lo exterior. Si la Iglesia debe trasmitir e introducir en la humanidad la gracia y la verdad de Cristo, es preciso que este desbordamiento de vida sobrenatural se manifieste por ciertos órganos unidos a Cristo y subordinados a ella misma. La idea de la Iglesia exige necesariamente para ser realizada una constitución y una organización.

El elemento *dogmático* y *canónico* en la idea tomista del Cristianismo y de la Iglesia tiene en sí un *sello* y una disposición ético-místicos. La unión entre escolástica y mística se muestra en la doctrina tomista de la Iglesia en su plena realidad e intimidad. Este carácter moral se manifiesta ya en la noción, de inspiración paulina, que el Aquinatense da del cristiano: «Es llamado cristiano el que es de Cristo. Pero se dice que uno es de Cristo no sólo porque tiene la fe de Cristo, sino también porque procede a obras virtuosas por espíritu de Cristo según aquello de la epíst. *ad Romanos* -8-. *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus:* y también porque a imitación de Cristo muere a los pecados.» *(S. Theol. 2 II, 124, 5 ad 1um)*.

El Cristianismo es para Tomás la religión del amor, de la libertad, de la perfección; es propio del Cristianismo la interioridad. Nuestro escolástico acentúa

(1) R. EUCKEN. *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, Leipzig, 1896, 157.

Digitized by Google

con gran predilección este punto de vista de la interioridad. «La hermosura de la Iglesia consiste principalmente en lo interior, en actos interiores. Los actos exteriores pertenecen a esta belleza en cuanto proceden del interior y guardan, protegiéndola, la interior belleza.» *(IV Sent. d. 15, q. 3 a 1 sol. 4)*. El amor es el resorte, el carácter fundamental de la vida cristiana de la Iglesia, es el lazo íntimo que une entre sí y con su cabeza común, Cristo, los miembros del cuerpo místico *(S. Theol, 2 II, 39, 1)*.

Con la acentuación del elemento ético-místico en la Iglesia se enlaza la inteligencia que el Aquinátense tiene de la mística y de su significación para la vida cristiana. En su Summa teológica ha esbozado nuestro teólogo una teoría profundamente pensada de la mística *(2 II, 179 y sigs.)*. Con cálidas palabras da a la *vita contemplativa* la preferencia sobre la *vita activa (2 II, 182, 1)*. Él requiere de los servidores de la Iglesia recogimiento y contemplación y eleva sus exigencias morales según el grado de la jerarquía. «A los Prelados no sólo incumbe la vida activa, sino que deben sobresalir también en la vida contemplativa» *(S. Theol. 2 II, 182. 1 ad 1um)*. En la elección del que ha de ejercer el episcopado «debe atenderse principalmente a la eminencia del amor divino» *(eminentia divinae dilectionis) (S. Theol, 2 II, 185, 3 ad 1um)*. En el recogimiento, en la dedicación a las cosas divinas, ve Tomás el motivo más profundo del celibato *(S. Theol, 2 II, 152, 4-5)*.

Así se enlazan en una íntima unidad el elemento dogmático-jurídico y el moral-místico en la idea de la Iglesia de Santo Tomás. Precisamente en la manera como se harmonizan en él estos elementos de la idea de la Iglesia se muestra Tomás como maestro de la síntesis, como teólogo de la mediación y la conciliación. La idea tomista de la Iglesia evita diestramente todo unilateralismo. Por la acentuación de los valores

Digitized by Google

internos del Cristianismo, especialmente de la gracia, de la unión íntima y sobrenatural de vida y de amor con Dios, da lo debido al elemento ideal, subjetivo, en la Iglesia. Por la apreciación que hace de la organización eclesiástica, poniendo de relieve el carácter objetivo del magisterio eclesiástico y de los medios sacramentales de alcanzar la gracia, se pone en claro el aspecto objetivo en la Iglesia. Así Tomás alcanza el justo medio entre una concepción exterior, puramente jurídica de la Iglesia y una visión de la esencia de ésta demasiado subjetivista, que se disuelve en un nebuloso subjetivismo.

En la imagen general que Tomás se ha trazado del Cristianismo y de la Iglesia — ambos son para él una misma cosa — se inserta de un modo perfectamente harmónico su concepción del Primado. En estos últimos tiempos se ha afirmado nuevamente que Tomás introdujo por primera vez en la dogmática católica la doctrina del poder papal. Bastaría para demostrar que esto es un error el hecho de que ya antes de Tomás, Buenaventura (prescindiendo de la enseñanza de teólogos más antiguos) nos ha dado en una profunda disertación: «*De obedientia summo Pontifici debita*» (1), la más completa exposición de esta doctrina en el período de florecimiento de la escolástica. Se afirma también con frecuencia que en Tomás la idea de la Iglesia espiritual y la de la jerarquía están simplemente yuxtapuestas o son opuestas entre sí y que su teoría del Papa le ha sido inspirada por el derecho y la política eclesiásticos. A lo cual se opone el hecho de que el Aquinatense ha deducido su doctrina del poder eclesiástico y con ella la del Primado de la idea de Cristo, cabeza de la Iglesia *(S. Theol, III, 8, 6)*. Especialmente lo que habla contra tal afirmación es la manera como Tomás en su *Summa*

(1) « De la obediencia debida al sumo Pontífice. »

Digitized by Google

contra Gentes (IV, 76) fundamenta y desarrolla el Primado del Papa. Aduce primero la prueba dogmática de que el poder de gobierno sobre los creyentes pertenece a los obispos. De aquí infiere su fundamentación teológica del Primado, probando que debe haber entre los obispos uno, el Papa, que sea el primero, por los siguientes puntos de vista.

α) *Por la idea de la Iglesia como universal y como local.* Aunque haya distintos pueblos cristianos según las distintas diócesis, debe haber en definitiva un solo pueblo cristiano, como sólo hay una Iglesia. Como hay, pues, en cada pueblo cristiano un obispo, que es la cabeza de esta parte del pueblo, así debe haber también en el conjunto del pueblo cristiano uno que sea el jefe superior de toda la Iglesia.

β) *Por la unidad y pureza de la fe.* La unidad de la fe exige que los creyentes concuerden en la fe. Ahora bien, pueden surgir cuestiones sobre asuntos de fe. Soluciones distintas de tales cuestiones introducirían la división en la Iglesia. Sólo con la resolución definitiva de ellas por una personalidad única se mantiene la unidad. De ahí la necesidad de que haya uno solo que esté en la cúspide de la Iglesia. Esta exigencia de principio, requerida por la naturaleza y la unidad de la Iglesia, ha sido realizada. Pues es claro que Cristo no ha negado a su Iglesia nada de lo que le es necesario. Él ha amado a su Iglesia y ha dado su sangre por ella. No hay duda, pues, de que Cristo ha puesto a uno como jefe superior de la Iglesia.

γ) *Por la monarquía como la más perfecta forma de gobierno.* No puede dudarse que la constitución de la Iglesia es la más ideal y la mejor, pues procede de Aquel por quien « los reyes reinan y los legisladores decretan lo justo » *(Proverbios, 8, 15)*. Ahora bien, una multitud es gobernada de la mejor manera por uno solo. Esto tiene su fundamento en el fin del gobierno, que es paz

Digitized by Google

y unidad. Uno solo es naturalmente causa de unidad más que muchos. La constitución de la Iglesia debe ser, pues, monárquica, la Iglesia debe tener un Jefe.

δ) *Por la relación de la Iglesia militante con la Iglesia triunfante.* En la Iglesia celeste el ideal de la monarquía está realizado en el más alto sentido, pues todo está sometido a Dios, Señor del universo. Según esto, también en la Iglesia terrestre debe haber uno que presida a todos.

Si se dijera que este único Jefe, este pastor uno es Cristo, solo esposo de la Iglesia una, tal conclusión no sería legítima. En efecto, con el gobierno de la Iglesia sucede lo mismo que con la comunicación sacramental de la gracia. Ciertamente es Cristo mismo quien opera en la Iglesia todas las obras sacramentales. Cristo es quien bautiza, quien remite los pecados, Él es el verdadero sacerdote que se ofreció en el altar de la Cruz y por cuya virtud se verifica día por día en el altar la consagración de su cuerpo y de su sangre. Y con todo eso, como Él no quería prolongar su estancia corporal y visible entre los suyos, se eligió servidores que habían de dispensar esos sacramentos a los creyentes. De manera enteramente análoga y por la misma razón, como Él no quería estar presente por más tiempo en la Iglesia de una manera visible, debió confiar a uno en su lugar la supremacía sobre la Iglesia entera. Este poder lo ha confiado realmente al apóstol Pedro, como se ve por San Mateo, 16, 19, y San Juan, 21, 17. Este poder, por su finalidad misma, debe, después de la muerte de San Pedro, continuarse en otros, en sus sucesores. Pues Cristo ha establecido su Iglesia para que perdure hasta el fin del mundo.

De esta manera funda el Aquinatense en la idea de la Iglesia la realidad y la necesidad del Primado. Nuestro santo tiene una alta idea del contenido y extensión del poder papal, como se puede mostrar por una mul-

Digitized by Google

titud de textos. Sin embargo, está lejos de presentar ese poder como ilimitado. « Hay cosas — dice *(IV. Sent. d. 38 qu. 1 a 4)* — en las cuales el hombre de tal modo es señor de sí mismo, que puede hacerlas aun contra el mandato del Papa, como, por ejemplo, hacer promesa de continencia o de otros consejos evangélicos.» El derecho divino positivo contenido en la revelación y la ley moral natural son los límites inconmovibles de toda autoridad. Por sus ideas sobre la Iglesia y el poder eclesiástico Tomás de Aquino ha ejercido de manera poco común una influencia estimulante sobre la posteridad. Muchos de sus discípulos inmediatos y mediatos han escrito tratados *de potestate ecclesiastica*. Así en el siglo XIII o en los primeros años del XIV el agustino Gil de Roma, Agustín Triunfo, Jacobo Capocci de Viterbo, los dominicos Hervé Natalis, Guillermo Petri de Godin, Guido Vernani, en el siglo XV los dominicos Enrique Kalteysen, Juan Stojcovic de Ragusa, Juan de Montenegro y otros. En el concilio de Basilea Torquemada ha reunido en una monografía los textos de Tomás relativos a la autoridad papal, y en su gran obra « Sobre la Iglesia » ha presentado la primera exposición de conjunto de la doctrina acerca de la Iglesia refiriéndose no pocas veces a Tomás.

IX. Conclusión. Normas y consejos para la comprensión científica de Santo Tomás de Aquino

La posición preponderante que la doctrina de Santo Tomás ha adquirido desde hace siglos en la teología y la filosofía católicas nos deja comprender que naciera y se desarrollara el empeño por penetrar el sentido y la conexión lógica de sus escritos, hasta el punto de suscitar una inmensa literatura de comentarios. La *Summa contra Gentes* encontró en Francisco Sylvestris de Fe-

Digitized by Google

rrara un comentador clásico, el escrito *De ente et essentia* fué explicado por Armando de Bellovisu, Gerardo de Monte, Versorio, Pedro Crockart, cardenal Cayetano y Rafael Ripa. Las *Quaestiones disputatae* han sido interpretadas en parte por Xantes Mariales. Casi incontable es el número de los comentarios a la Summa teológica. La era de este género de literatura se abre cuando hacia el fin de la Edad Media, esta obra, la más madurada del Aquinatense, suplantó poco a poco las Sentencias de Pedro Lombardo en las Universidades como libro de enseñanza de la teología. Abren el cortejo de estos comentadores de Tomás en país alemán Gerardo de Elten, Gaspar Grunwald (Friburgo), Cornelio van Sneek (Rostock), Jerónimo Dungersheim (Leipzig) y especialmente Conrado Köllin (Colonia), en París el belga Pedro Crockart, en Italia el cardenal Cayetano, en España el discípulo de Crockart Francisco de Vitoria y su influyente escuela. Gran número de estos primeros comentadores eran dominicos. Pronto siguieron sus huellas teólogos de la orden de los Jesuítas, Carmelitas, etc., y Profesores de las Universidades de París, Lovaina, Douai, etc. Todavía en nuestros días se ha renovado la literatura de comentarios de Tomás. Poseemos explicaciones latinas de toda la Summa teológica o de determinadas partes de ella debidas a Satolli, Billot, Lépicier, Del Prado, Buonpensiere, L. Janssens, Paquet, Tabarelli, etc. Pègues ha emprendido un gran comentario francés.

Esta rica literatura de comentarios a la Summa teológica ha creado también, como era de esperar, un determinado método de interpretación de Tomás. Nosotros lo calificamos como un procedimiento de comentario dialéctico. Se trata de un análisis del texto tomista, que, sirviéndose de recursos lógicos, procura descomponer la doctrina del santo en sus elementos ideales. Se mira como lo más importante mostrar el orden y la

Digitized by Google

íntima dependencia de los artículos, cuestiones, tratados y partes de la Summa teológica y explicar todos los materiales de cada artículo apoyándose todo lo posible en el texto mismo del Aquinatense. Por eso al principio de un tratado se muestra su situación en la parte correspondiente de la Summa y la organización de sus cuestiones. Después a la cabeza de cada *quaestio* se analiza el *ordo articulorum*, es decir, la ordenación de los artículos; en la exposición de un artículo primeramente se explica el título y así se fija el problema de que se trata. A seguida se desarrolla la solución dada a la cuestión en el *corpus articuli*, de tal manera que primero se exponen claramente los principios e ideas filosóficos o teológicos que Tomás utiliza para su solución y después se presentan el contenido y las pruebas de la solución tomista en conclusiones rigurosamente precisas y las más de las veces demostradas silogísticamente. Las *obiectiones* aportadas y refutadas por Tomás son presentadas generalmente *in forma*, por tanto con vestidura silogística. Con frecuencia, especialmente si se trata de pasajes oscuros, se citan también textos paralelos de otros escritos del Aquinatense, según la regla de interpretación formulada por A. Massoulié: *Divus Thomas sui interpres* (1). Este método de exégesis tomista, como fué propuesto en particular por los capítulos generales y las Constituciones de la orden dominica y se ha hecho tradicional especialmente en los teólogos dominicos, tiene sin duda grandes ventajas. Familiariza grandemente con los textos tomistas, hace penetrar hondamente en la interdependencia de las tesis, muestra la férrea lógica del sistema y hace resaltar ante todo vivamente la estructura y arquitectónica de la Summa teológica.

Sin embargo, este método del comentario dialéctico no nos da más que una imagen del *ser* de la doctrina

(1) Santo Tomás intérprete de sí mismo.

Digitized by Google

tomista; analiza, diseca la doctrina del Aquinatense como un todo ya dado, acabado.

Es una justa exigencia del método científico moderno que se indague también el *devenir* de una doctrina, tal como surge de los elementos científicos cronológicamente anteriores, y que se señale todo lo que ha promovido o detenido ese devenir, ese desarrollo. Este es el método histórico, que esclarece la posición de una doctrina en el desarrollo general de la ciencia y especialmente trata de comprender a un pensador según la época y el medio en que ha vivido. Este método histórico es tanto más adecuado cuando se trata de un autor que no ha sacado de sí *a priori* su sistema, sino que más bien ha recogido los elementos científicos de tiempos anteriores y ha tejido con ellos un sistema coherente, que es el caso de Tomás de Aquino. El método del comentario dialéctico en la interpretación de Santo Tomás exige, por tanto, como complemento y también como corrección el método *histórico-genético*. La misión de este método consiste en descomponer la doctrina del Aquinatense en sus elementos históricos, mostrarla en su brote de los resultados científicos anteriores y contemporáneos y exponer, según las fuentes, su influencia sobre su época y sobre la posteridad.

Varios son los caminos y medios para la realización de este programa. Ante todo hay que tener en cuenta el análisis de las fuentes y responder a esta cuestión: ¿Qué materiales ha utilizado Tomás y cómo los ha utilizado? Hay que considerar su relación con la Sagrada Escritura y los Santos Padres, especialmente San Agustín, con Aristóteles y con la filosofía arábigo-judía, con las corrientes neoplatónicas y con los pensadores de la escolástica anterior y antigua y también con lo que ha tenido inmediatamente ante sí y con los sabios contemporáneos suyos. En particular el estudio de las Sentencias o Summas todavía inéditas de un Roberto

Digitized by Google

de Melun, de un Martín de Cremona, de un Simón de Tournai, de un Praepositinus, de un Felipe de Grève, de un Rolando de Cremona, etc., aclarará el origen de más de un punto de la doctrina tomista. En muchas cuestiones, la relación del Aquinatense con las obras impresas de un Guillermo de Auxerre, de un Alejandro de Haies, de un Alberto Magno no está todavía dilucidada. La utilización de Aristóteles por Santo Tomás sólo puede ser plenamente apreciada, si se pone en claro las diversas fases de la recepción de Aristóteles y de sus traducciones. Toda la doctrina de nuestro teólogo adquiere relieve sobre todo por comparación con las ideas de los pensadores contemporáneos suyos. Buenos servicios prestará, para la comprensión histórica de la doctrina tomista, un conocimiento de las circunstancias exteriores que sean importantes en orden a la vida y el esfuerzo científico de aquel tiempo. Señalemos solamente el desarrollo de la enseñanza superior en París, las cuestiones entonces actuales y las discusiones que ocupaban los espíritus, la historia de las órdenes dominicana y franciscana, etc. De esta manera será posible dibujar el fondo histórico en el cual se destaca Santo Tomás y especialmente reconstruir hasta cierto punto la biblioteca de la cual ha tomado su material científico.

Otra función de las indagaciones históricas sobre los escritos tomistas será mostrar por el ánalisis de las fuentes un desarrollo eventual, un progreso en la doctrina de Tomás. El Aquinatense se ha corregido y aclarado en varios puntos, ha completado, rectificado o en caso necesario incluso retractado en sus escritos posteriores concepciones precedentes. Sobre esto dan preciosas indicaciones sus declaraciones mismas, como también cotejos conservados en manuscritos de sus discípulos. Para fijar y formar juicio de este desarollo de la doctrina de Tomás se deberá tener presente la

Digitized by Google

cronología de sus escritos. Se separarán, como es natural, las obras seguramente auténticas de nuestro escolástico de las dudosas y apócrifas.

Un tercer camino que sigue el método histórico en el estudio de Santo Tomás lleva a la concepción que los contemporáneos tenían de cada punto de la doctrina tomista y particularmente a la doctrina de los discípulos inmediatos y mediatos del Aquinatense. Evidentemente los escritos de controversia aparecidos después de la muerte del santo, esas discusiones entre sus adversarios científicos y sus fieles discípulos arrojan mucha luz sobre la verdadera *Doctrina S. Thomae.* En esta literatura de controversia, que ya hemos dado a conocer con más detenimiento, resaltan precisamente los elementos doctrinales que son característicos de Tomás y que presentan una gran cantidad de ideas personales y nuevas. Los discípulos del Aquinatense, para defender a su maestro, hubieron de disipar en cuanto pudieron toda falsa inteligencia y trazar una imagen lúcida y exacta en lo posible de su doctrina. No podemos dudar que los discípulos de Santo Tomás, aunque sólo sea por su relación con él, pudieron juzgar del sentido y espíritu de sus tesis, con mucha mayor seguridad de lo que pueden hacerlo los comentaristas de siglos posteriores, reducidos al estudio de la letra muerta. Para restablecer la inteligencia de diversas doctrinas tomistas, discutidas a causa de la dificultad o el laconismo del texto, se podrá recurrir no sin provecho a los discípulos inmediatos o mediatos de Tomás.

Estos son, brevemente expuestos, los caminos que debe seguir el método histórico-genético de interpretación de Santo Tomás para poder fijar cómo y bajo qué condiciones la especulación tomista ha brotado de elementos anteriores, bajo qué influjos se ha desarrollado y perfeccionado y qué influencia y significación ha tenido para las posteriores direcciones del pensa-

Digitized by Google

miento. No necesitamos apenas advertir que para esto es muy conveniente y aun indispensable estar familiarizado con el moderno método filológico-histórico, especialmente con el conocimiento de la paleografía y de la diplomática. Esta manera histórica de tratar y juzgar los escritos tomistas ha encontrado ya en tiempos anteriores notables representantes. Para la crítica de textos y las cuestiones sobre la autenticidad de los escritos tomistas han aportado servicios importantes los dominicos Antonio Senensis, Nicolai, Quetif, Echard, de Rubeis y otros. Que ya en tiempos pasados se sintió la necesidad de considerar lá doctrina de Santo Tomás históricamente, en relación con otros escolásticos, lo muestran las grandes obras de Macedo, Rada y otros sobre Tomás y Scoto, de Bonherba a S. Filippo sobre Tomás, Scoto y Gil Romano, de Lardico y Saenz de Aguirre sobre Tomás y Anselmo, de Buenaventura Lingonensis, Marcos de Baudunio y otros sobre Tomás y Buenaventura. En los tiempos modernos no deben olvidarse los méritos sobresalientes contraídos por el sacerdote italiano Pietro Uccelli († 1880) en la investigación de los manuscritos de Tomás. Denifle acarició largo tiempo la idea de escribir un comentario a la Summa teológica desde el punto de vista de la historia literaria y de la crítica de las fuentes. Aunque no ha realizado su plan, ha contribuído substancialmente a la inteligencia histórica de la especulación tomista con preciosas aportaciones ocasionales. El que aumenten constantemente los trabajos e investigaciones sobre esta materia se debe, en buena parte, al impulso dado por Denifle.

Este método histórico-genético para el estudio de Santo Tomás, cuyo fin, medios y caminos hemos visto, ofrece realmente grandes ventajas, es un oportuno complemento del método del comentario dialéctico, una guía segura para comprender más a fondo y en

Digitized by Google

todos los aspectos las ideas tomistas y juzgarlas con exactitud.

Se ha notado ya que el conocimiento, conforme a las fuentes, de la manera cómo la doctrina tomista se ha reflejado en sus contemporáneos y especialmente en sus discípulos, constituye un importante auxilio exterior para la exposición de textos y doctrinas oscuros y posteriormente discutidos. Este aspecto histórico nos introduce en el taller espiritual del Aquinatense, en sus ideales y medios de trabajo científico y en cierto modo hace revivir ante nuestros ojos la obra del gran pensador. A la luz del análisis de las fuentes y del estudio comparativo es como más pronto podemos conocer el proceso metódico y substantivo, el grado de dependencia y de originalidad de Tomás. Lo vemos ahí como un teólogo moderno para su tiempo, que utiliza las adquisiciones del pasado y del presente y en muchas cuestiones ve más lejos que sus contemporáneos. El enfoque histórico del estudio de Santo Tomás nos permite también trazar una línea de separación entre lo que tiene una significación más bien temporal, lo que está condicionado por las exigencias y cuestiones escolares de su tiempo, y los conocimientos de un valor eterno que ha acumulado. Además, la manera histórica de entenderlo nos descubre toda la grandeza de su genio de sistematización. Así como en un tejido artístico sólo se nos hace patente su grandiosa técnica cuando consideramos de cerca la trama de los innumerables hilos de colores varios que se mezclan y se enmadejan, así solamente se nos muestra de una manera plena el talento genial de construcción sistemática del Aquinatense, si determinamos, mediante el análisis de las fuentes, los diversos elementos y materiales que su mano ha aproximado y ajustado uniéndolos en una vasta síntesis. Una última ventaja de este método histórico es de índole negativa ; que nos previene contra

Digitized by Google

el peligro de referir equivocadamente a la edad media escolástica y en especial a la especulación de Santo Tomás corrientes de ideas, posiciones de cuestiones, términos pertenecientes a escuelas posteriores.

De esta manera se ayudan y completan los métodos del comentario dialéctico y de la génesis histórica para llegar a comprender y juzgar científicamente en todos los aspectos el pensamiento del más grande filósofo y teólogo que ha producido la Edad media.

Digitized by Google

Digitized by Google

BIBLIOGRAFÍA

ABERT, Bibliotheca Thomistica: Compendium theologiae von Thomas von Aquin. Paderborn 1895.

ABERT, Das Wesen des Christentums nach Thomas von Aquin[2]. Würzburg 1902.

BAUMANN, J., Die Staatslehre des hl. Thomas v. Aquin. Leipzig 1873.

BAUMANN, J., Die Staatslehre des hl. Thomas v. Aquin. Ein Nachtrag. Leipzig 1909.

BAUMGARTNER, M., Thomas v. Aquin (E. v. Aster, Grosse Denker. Leipzig 1911. I, 283-314).

BAUMGARTNER-UEBERWEG, Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit[10]. Berlin 1915, 477-526, 166*-184*.

BÄUMKER, Die europäische Philosophie des Mittelalters (Kultur der Gegenwart I, 5[2]) 386-407 (Exposición de conjunto de la teoría tomista).

BÄUMKER, Witelo. Münster 1908 (importante para la teoría de la divinidad y del conocimiento, según Santo Tomás.)

BÄUMKER, Thomas de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino. München 1920.

BÄUMKER, Der Platonismus im Mittelalter. München 1916.

BERTHIER O. P., S. Thomas Aquinas, « Doctor Communis » Ecclesiae I Romae 1914.

BERTHIER O. P., L'Étude de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin[2]. Paris 1905.

BERTHIER, Le triomphe de Saint Thomas peint par Taddeo Gaddi dans la chapelle des Espagnols à Florence. Freiburg 1897.

CONWAY, O. P., Saint Thomas Aquinas. London 1911.

CRAHAY, La politique de S. Thomas d'Aquin. Louvain 1897.

DEHOVE, Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien. Lille 1907.

DENIFLE-CHATELAIN, Chartularium Universitatis Parisiensis I und II. Paris 1889 ff. (ofrece valiosos datos para la historia de Santo Tomás y su doctrina.)

DEPLOIGE, Le conflit de la morale et de la sociologie[2]. Louvain 1914 (contiene en las páginas 272-393 utilísimos datos acerca del método de Santo Tomás en sus escritos morales).

DIEKAMP, Katholische Dogmatik nach den Grundsassen des hl. Thomas [3-5], Münster 1921-1922.

Digitized by Google

EHRLE, S. J., Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrh. (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters V, 603 ff.).
EHRLE, Die päpstl. Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie. Stimmen aus Maria Laach, Bd. XVIII, 1880.
EHRLE, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (Zeitschrift für kath. Theologie 1889, 172 ff.).
EHRLE, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas v. Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod (Zeitschr. für kath. Theol. 37, 1913, 266-318).
ENDRES, J. A., Thomas v. Aquin (Weltgeschichte in Charakterbildern). Mainz 1910.
ESSER Th., O. P., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, Münster 1895.
GARRIGOU-LAGRANGE O. P., Dieu. Son Existence et Sa Nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques. Paris 1915.
— Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix. Saint-Maximin 1923.
GETINO, O. P., La Summa contra Gentes y el Pugio fidei. Vergara 1905.
GILSON, E., Le Thomisme². Paris 1923.
— Saint Thomas d'Aquin (Les Moralistes chrétiens). Paris 1925.
GRABMANN, Der Genius der Werke des hl. Thomas und die Gottesidee. Paderborn 1899.
— Die Geschichte der scholastischen Methode. I. und II. Freiburg 1909 und 1911.
— Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903.
— Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta. Wien 1906 (entre otras cosas trata de la posición de la escuela franciscana con respecto a la teoría del conocimiento en Santo Tomás).
— Le « Correctorium Corruptorii » du dominicain Joannes Quidort de Paris († 1306) (Revue néoscolastique 1912, 404-408).
— Les Commentaires de Saint Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote (Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain 1914, 229-254).
— Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas. Freiburg 1919.
— Die Schrift « De ente et essentia » und die Seinsmetaphysik des hl. Thomas (Festschrift Willmann). Freiburg 1919.
— Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin. Münster 1920.
— Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin. Paderborn 1921.
— Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit. Freiburg (Schweiz) 1923.
— Das Seelenleben des hl. Thomas². München 1924.
— Neu aufgefundene Werke deutscher Mystiker (Sissungsbericht der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1922).

Digitized by Google

GRABMANN, Studien zu Johannes Ouidort von Paris O. P. Ebenda 1922.
— La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo (Rivista di Filosofia neo-scolastica 1923, 97-155).
— Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Münster 1924.
GRAUERT, Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie (27. Bd. der Abhandlungen der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philphilologische und historische Klasse. München 1912).
P. GREDT, Elementa philosophiae aristotelico — thomisticae². Friburgi 1909-11.
J. V. DE GROOT, Het leven van den h. Thomas van Aquino². Utrecht 1907.
HEDDE, D. Thomae Aquinatis quaestiones disputatae De Anima. Introduction et notes. Paris 1911.
HEITZ, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin. Paris 1909.
G. v. HERTLING, Augustinuszitate bei Thomas von Aquin (Sissungsberichte der philos.-philol. und der hist. Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften, 1914, Heft 4).
— Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrh. Akademierede. München 1910.
HOOGVELD, Thomas van Aquino. Inleiding tot leven en leer. Naar Dr. Martin Grabmann. Utrecht 1914.
JANSSEN ROSARIUS, O. P., Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. Bonn 1912.
KREBS, E., Scholastische Texte I: Zum Gottesbeweis des Thomas v. Aquin. Bonn 1912.
— Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. Münster 1913.
B. KRUITWAGEN O. F. M., S. Thomae de Aquino Summa Opusculorum, anno circiter 1485 typis edita. Le Saulchoir 1924.
KUHLMANN B. C. O. P., Der Gesessesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit. Bonn 1912.
A. LEGENDRE, Introduction à l'Étude de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin. Paris 1923.
O. LOTTIN O. S. B., La morale naturelle et Loi positive d'après S. Thomas d'Aquin, Louvain-Bruxelles 1920.
— L'ordre morale et l'ordre logique d'après saint Thomas d'Aquin. Annales de l'Institut supérieur de Philosophie IV, 1924, 301-399.
MANDONNET O. P., Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin². Fribourg (Suisse) 1910 (v. acerca de esta obra Grabmann, Theol. Revue 1911, Sp. 393-398).
— Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin. Revue Thomiste XVII, 597-608.
— Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIe siècle². Louvain 1909-1910.
— Thomas d'Aquin, novice prêcheur 1244-1246. Revue thomiste 1924.

Digitized by Google

MANDONNET O. P., Premiers travaux de polémique thomiste (Revue des sciences philos. et théol. 7, 1913, 46-69, 245-262).
— La Canonisation de Saint Thomas d'Aquin, Le Saulchoir 1925.
— La Chronologie des questions disputées de saint Thomas (Revue thomiste 1918).
— Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas (Revue des sciences philosophiques et théologiques 1920).
— et DESTREZ, Bibliographie thomiste, Le Saulchoir 1921.
G. W. MANSER O. Pr., Das Wesen des Thomismus. Divus Thomas, 1924.
J. MARITAIN, Reflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre. Paris 1924.
A. MASNOVO, Il Neo-Tomismo in Italia, Milano 1923.
MAUSBACH, Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1911.
— Ausgewahlte Texte zur Allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Thomas von Aquin². Münster 1920.
— Thomas von Aquin (Kirchenlexikon XI², 1626-1661).
MEIER, Matth., Die Lehre des Thomas v. Aquin « de passionibus animae » in quellenanalytischer Darstellung. Münster 1912.
D. MERCIER, Critériologie générale⁶. Louvain 1911.
— Logique⁵. Louvain 1909.
— Métaphysique générale⁵. Louvain 1910.
MICHELITSCH A., Thomasschriften I. Graz 1913.
— Kommentatoren zur Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Graz 1923.
MORGOTT, Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des hl. Thomas. Eichstätt 1860.
— Die Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas. Eichstätt 1864.
MÜLLER, W., Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas v. Aquin. Münster 1916.
Fr. OLGIATI, L'anima di San Tommaso, Milano 1923.
OTT, A., Thomas von Aquin und das Mendikantentum. Freiburg 1908.
PÈGUES, Th., Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas.
— Initiation thomiste. Paris 1922.
C. H. PETITOT O. Pr., Saint Thomas d'Aquin². Paris 1923.
PELSTER, FR., S. J., Die älteren Biographien des hl. Thomas von Aquin. Zeitschrift für kathol. Theologie 44 (1920).
— Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxsorder Berteidiger der thomistichen Lehre. Ebd. 46 (1922).
— Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin. Biblica III und IV (1922-23).
PRÜMMER O. Pr., Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Fasciculus I. Vita S. Thomae Aquinatis auctore Petro Calo. Tolosae 1911.
RENZ O., Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin. Münster 1911.
RIETTER, Die Moral des hl. Thomas von Aquin. München 1858.

Digitized by Google

ROHNER A. O. P., Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas v. Aquin. Münster 1913.
ROLFES, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Köln 1898.
— Die Philosophie von Thomas von Aquin. Leipzig 1920.
ROUSSELOT, L'Intellectualisme de Saint Thomas[2]. Paris 1924.
J. B. M. DE RUBEIS, De gestis et scriptis ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis dissertationes XXX criticae et apologeticae. Venetiae 1750. (Impreso delante del tomo I de la edición romana de Santo Tomás.)
SCHAUB Fr., Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus. Freiburg 1898.
SCHILLING O., Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin. Paderborn 1923.
SCHNEID M., Die Psychologie des hl. Thomas I. Paderborn 1892.
SCHULEMANN G., Das Kausalprinzip in der Philosophie des Thomas von Aquin. Münster 1914.
SERTILLANGES, S. Thomas d'Aquin. (2 Bde). Paris 1910.
STEINBÜCHEL Th., Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino. Münster 1912.
TOURON O. P., La vie de S. Thomas d'Aquin, Critique sur les oeuvres. Paris 1741.
WAGNER Fr., Das natürliche Sittengesess nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1911.
WERNER C., Der heilige Thomas von Aquino. Band I-III. Regensburg 1889.
WITTMANN M., Die Stellung des hl. Thomas von Aquino zu Avencebrol. Münster 1900.
M. DE WULF, Histoire de la philosophie médiévale[5]. Louvain 1924.
— Le traité « De Unitate formae » de Gilles de Lessines. Louvain 1901.
ZEILLER, L'idée de l'État dans Saint Thomas d'Aquin. Paris 1901.

Revistas: Philos. Jahrbuch (1888 ff.); Jahbuch für Philosophie und spekulative Theologie (1887 ff.); Revue néoscolastique (Lovaina 1894 ff.); Revue Thomiste (Freiburg i. S. 1892 ff.); Revue des sciences philosophiques et théologiques (Kain [Bélgica] 1907 ff.); Rivista di filosofia neo-scolastica (Florencia 1908 ff.); Ciencia Tomista (Madrid 1909 y ss.); La vie spirituelle, Ascetique et Mystique (Paris 1919 ff., muy importante para el estudio de la mística tomista); Bulletin Thomiste (Paris 1924 y siguientes). Obras de conjunto publicadas con motivo del centenario de la canonización de Santo Tomás (18 julio 1923): Mélanges Thomistes, Le Saulchoir 1923; S. Tommaso d'Aquino. Milano 1923; Scritti vari net VI centenario della canonizazione di S. Tommaso d'Aquino (Scuola cattolica), Milano 1923; S. Tommaso d'Aquino, Miscellanea storico-artistica, Roma 1924; Acta hebdomadae thomisticae, Roma 1924; Xenia Thomistica (3 vols.), Roma 1925; Miscellania tomista, Barcelona 1925.

Digitized by Google

Digitized by Google

ÍNDICE ALFABÉTICO

Abbatisvilla, Gerardo de, 15, 121.
Acto, 110.
Actos morales del hombre, 128.
Actus humani, 128, 130.
Agni, Tomás, 10.
Agustín, San, 18, 28, 39, 42, 44, 49, 81, 88, 92, 95, 115, 116, 158.
Alberto Magno, 10, 13, 18, 47, 49 y ss., 60, 127, 159.
Alcher de Claraval, 43.
Alejandro de Afrodisia, 48.
— de Hales, 49, 92, 159.
— IV, Papa, 11.
Algo, 65.
Aliquid, 65.
Alma, Esencia del, 105.
— humana, Espiritualidad del, 107.
— Incorporalidad del, 106.
— Indestructibilidad del, 108.
— Inmaterialidad del, 106, 107.
— Inmortalidad del, 108.
— intelectual, 111.
— Naturaleza del, 104.
— Subsistencia del, 107.
Ambrosio, San, 49.
Amor sobrenatural de Dios, 133.
— — del prójimo, 133.
Análisis, 34.
Andrés, Juan, 114.
Animal sociale et politicum, 138.
Anselmo de Cantorbery, 27 y siguientes, 49, 82, 95.
— de Laón, 49.
Antonio de Sena, 22.
— Senensis, 161.
Apócrifos escritos, 22.
Arábigo-judía, Filosofía, 48.
Aristocracia, 140.
Aristóteles, 14, 16, 18, 44, 47 y ss., 88, 116, 126, 136, 158, 159.
— Comentadores de, 48.
Armando de Bellovisu, 10, 27, 156.
Armonía entre la fe y la razón, 78 y ss.
Arriana, Herejía, 39.
Articuli iterum remissi, 25.
Ascética, 25.
Asentimiento de ciencia, 75.
— de fe, 75.
Aster, E. von, 128.
Aureolus, 56.
Autenticidad crítica de textos, Cuestiones sobre la, 161.
Auténticos, Escritos, 22.
Averroes, 16, 43, 48, 113.
Averroísmo, 79.
— Condenación del, 17.
Avicebrón, 43, 48.
Avicenna, 48, 95, 115, 116.

Bañez, 93.
Barbavara, 22.
Bartolomé de Bolonia, 78.
— de Lucca, 54, 137.
Bate, Enrique de, 48.
Baumgartner, 128.
Bäumker, 43, 87, 136.
Benedicto XV, 58.
Bernardo de Claraval, 49, 95.
— de Clermont, 55.
— de Cremona, 27.
— de Trilia, 54, 116.
Bertoldo de Moosburgo, 55.
Bienaventuranza, 128, 134.
Bien, 66.
— Idea del, 129.
Billot, 156.

Digitized by Google

Billuart, 93.
Bizantina, Teología, 58.
Boecio, 43, 48, 92.
Bonaiuto, Andrea de, 17.
Bondad, 129.
Bonherba, 161.
Bonum universale, 129.
Bonushomo, 13.
Borreto, Esteban, 58.
Brabante, Condesa de, 12.
Brentano, Fr., 48.
Buenaventura, 11, 28, 37, 50, 95, 116, 121.
Buonpensiere, 156.

Cadmer, 28.
Calo, Pedro, 29, 53.
Canonización de Santo Tomás, 56, 57.
Cantor, Pedro, 127.
Capocci de Viterbo, Jacobo, 53, 155.
Capreolus, Juan, 56, 93.
Carlos de Anjou, 19.
Categorías de las cosas, 65.
Catena aurea, 14, 41 y ss.
— — *super IV Evangelia*, 26.
Cayetano, Cardenal, 44, 156.
Ciencias, Desarrollo de las, 38.
Cirilo de Alejandría, San, 49.
Clapwell, Ricardo, 55.
Clemente V, Papa, 15.
Cognitio in rationibus aeternis, 121.
Cognoscibilidad de un orden suprasensible, 59.
Collationes dominicales, 26.
Comentario al *Liber de Causis*, 23.
Comentarios a Aristóteles, 22.
Compendium theologiae, 31.
Comprensión científica de Santo Tomás de Aquino. Normas y Consejos, 155.
Comte, Augusto, 148.
Concilio IV de Letrán, 25.
Conocimiento que el alma tiene en sí misma, 124 y ss.
— de lo divino, 69.
— en el hombre, 115 y ss.
— de lo incorporal, 117.
Conocimiento de lo individual, 124.
— intelectual, 117.
Consideración filosófica de los seres creados, 84.
— teológica de los seres creados, 84.
Contenido de las ideas, 64.
Contra doctrinam retrahentium a religione, 15.
— *errores Graecorum*, 14, 20, 25.
— *Gentes*, 74.
— *impugnantes Dei cultum et religionem*, 26.
— *retrahentes a religioso cultu*, 26.
Conveniencia de la revelación de verdades puramente sobrenaturales, 72.
Cooperación divina, 101.
Corpus articuli, 157.
Corpus, Institución de la festividad del, 14.
Correctorium corruptorii fratris Thomae, 55.
— *fratris Thomae*, 52.
Cosa, 65.
Creación, Noción de, 95 y ss.
Credo, ut intelligam, 81.
Cristianismo, 150.
Cristiano, 150.
Crockart, Pedro, 156.

Dante, 30.
De aeternitate mundi contra murmurantes, 23.
De anima, 24, 38.
De articulis fidei et sacramentis, 24.
De beatitudine, 24.
De charitate, 24.
Decisiones conciliares, 50.
De coelo et mundo, 33, 40.
De correctione fraterna, 24.
Decretales, 41, 50.
Decreto de Graciano, 40, 41.
De demonstratione, 23.
De differentia verbi divini et humani, 23.
De duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis, 26.

Digitized by Google

De eclesiasticis dogmatibus, 42.
De emptione et venditione, 25.
De ente et essentia, 23, 60, 93, 94, 156.
De fallaciis, 23.
Defensiones Teologiae Divi Thomae Aguinatis, 56.
De forma absolutionis, 25.
De generatione et corruptione, 23.
De infantia Salvatoris, 42.
De instantibus, 23.
De intelligentiis, 49.
Deísmo, 101.
De judiciis astrorum, 25.
Delitzch, 94.
Demagogia, 140.
De malo, 24.
De mirabilibus sacrae Scripturae, 42.
De mixtione elementorum, 23.
Democracia, 140.
Demostrabilidad de la existencia de Dios, 88.
De motu cordis, 23.
De natura accidentis, 23.
— — *generis*, 23.
— — *materiae*, 23.
— — *verbi intellectus*, 23.
Denifle, H., 22, 161.
De ocultis operationibus naturae, 23.
De perfectione vitae spiritualis, 15, 26.
Deploige, Simón, 35.
De potentia, 24, 34.
De principiis naturae, 23.
De principio individuationes, 23.
De propositionibus modalibus, 23.
De quattuor oppositis, 23.
De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos, 25, 81.
De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae, 25, 137.
— — *principum ad regem Cypri*, 25, 137 y ss., 140 y ss.
De sensu et sensato, 22.
De sortibus, 12, 25.
De spe, 24.
De spiritu et anima, 42.
De spiritualibus creaturis, 24.
De substantiis separatis, 23, 43.
De unione Verbi incarnati, 24.
De unitate et uno, 43.
— — *intellectus contra Averroistas*, 16, 23, 43.
De veritate, 24, 32.
De virtutibus cardinalibus, 24.
— — *in communi*, 24.
Diferencia entre la verdad y el error, 61.
Dios, Conocimiento de, 45 y ss., 69.
— Esencia de, 85, 91.
— Existencia de, 85.
— y el Mundo, 95.
— Principio exterior de la moralidad, 131.
Discusiones con los teólogos franciscanos, 51.
Divinidad del Cristianismo, 78.
— de la revelación, 78.
Doble verdad, Teoría de la, 79.
Dominium politicum, 140.
Dualismo, 84.
Duhem, P., 33.
Dungersheim, Jerónimo, 156.
Durando, 56.
— de Aurillac, 56.
— de Saint-Pourçain, 51, 56.

Echard, J., 22, 161.
Eckhart, Maestro, 55.
Egidio de Lessines, 54, 114.
— de Roma, 48, 53, 55, 137.
Ehrle, Fr., 58.
Empirismo, 34.
Enrique de Gante, 52, 55, 56, 121.
— de Lübeck, 56.
Ens, 65.
— *ab alio*, 100.
— *Per se*, 65.
Epistola ad quemdam fratrem de modo studendi, 26.
Ercole, D', 94.
Errores en materia de fe, 39.
Escritos exegéticos, 26.
— filosóficos, 22.

Digitized by Google

Escritos más pequeños, 24.
— en que predomina el contenido teológico, 23.
Esfuerzo científico, 31.
Esencia, 65.
— de Dios, 91.
Espiritualismo, 109.
Essentia, 65.
Estado e Iglesia, 142.
— Misión del, 142.
— Origen del, 137.
— Teoría del, 135.
Estilo, 37.
Estudios profanos, Aversión a los, 82.
Eternidad de la creación del mundo, Doctrina aristotélica de la, 43.
Ética, Sistema de, 126.
Eucken, 45, 150.
Eustaquio, Fr., 121.
Existencia de Dios, 86.
— — Cognoscibilidad de la, 86.
— — Pruebas de la, 86.
— del mal en el mundo, 103.
Exposición escolástica, Técnica de, 33.
Exposiciones de teología sistemática, 23.
Expositio de Ave Maria, 26.
— *Orationis dominicae*, 25.
— *Symboli Apostolorum*, 26.

Facultades del alma, 115.
Falgar, Guillermo, 121.
Fantasmas, 122.
Fe y Ciencia, 59 y ss., 69 y ss.
— Verdad de la, 81.
Felipe de Grève, 159.
Ferre, 93.
Filippo, S. 161.
Filosofía del Estado, 25.
— jurídica, 25.
— social, 25.
Fin de la vida, 31.
Florentius, 13.
Fons Vitae, 48.
Forma, 110.
— Doctrina aristotélica de la, 110.
— substancial, 125.
Formas subsistentes, 110, 111.
— no subsistentes, 111.
Fossanuova, Monasterio de, 20.
Fra Angélico de Fiésole, 28.
Franciscana, Escuela, 121 y ss., 124 y ss.
— Orden, 18.
Fuentes, Análisis de las, 158.
— aristotélicas, 47.
— de la doctrina tomista, 46 y siguientes.
— Estudio coherente de las, 40.
— neoplatónicas, 48.

Galieno de Cajatia, 54.
Gass, 126.
Gennadio, 42.
Gerardo de Bolonia, 53.
— de Cremona, 14.
— de Elten, 156.
— de Monte, 156.
— de Sterngassen, 56.
Gilberto de la Porrée, 49.
Gil de Roma, 155.
— Romano, 161.
Gilson, 80.
Gobierno, Forma de, 140.
Godofredo de Fontaines, 27, 52, 55, 56.
Godoy, 93.
Gonet, 93.
Gozzoli, Benozzo, 17.
Graciano, Decreto de, 50.
Grauert, 14.
Gregorio Magno, San, 49.
— de Rímini, 56.
— IX, Papa, 25.
— X, Papa, 20.
Grunwald, Gaspar, 156.
Guidi, Uberto, 57.
Guidonis, Bernardo, 29.
Guillermo de Auvernia, 115.
— de Auxerre, 49, 82, 92, 127, 159
— de Falgar, 116.
— de Hotun, 114.
— de Mackefield, 55.
— de la Mare, 52, 55, 114.
— de Moerbeke, 14, 42, 48 y ss., 127, 136.
— de San Amor, 11.
— de Tocco, 13, 27 y ss.

Digitized by Google

Hannibaldis, 42.
Heimerico, 11.
Hertling, G. v., 48.
Hervé Natalis, 56, 155.
Hilario de Poitiers, 49, 95.
Hipóstasis, 40.
Huber, Juan, 94.
Hugo de San Víctor, 28, 82.
Humanitas, 67.
Hylomorfismo, 111.
Hypostasis, 68.

Idealismo, 35.
Idea paulina de Cristo, 147.
Ideas generales, 63.
Ihering, 135 y ss.
In Boethium de hebdomadibus, 25.
— — *de Trinitate*, 25.
Incredulidad, 81.
In Dionysium de divinis nominibus, 25.
Indivisio, 65.
Inocencio III, Papa, 25.
Inocencio V, Papa, 13.
In primam decretalem, 25.
In secundam decretalem, 25.
Institutio theologica de Proclo, 43.
Intelecto, 111.
Intellectus agens, 118 y ss.
— *posibilis*, 119, 125.
Intentio, 63.
Interpretaciones de la Providencia divina, Falsas, 84.
Ipsum esse, 94.
Isidoro de Sevilla, San, 49.

Janssens, L., 156.
Jerónimo, San, 49.
Joaquín de Fiore, 49.
Jourdain, Ch., 48.
Juan de Colonna, 27.
— Crisóstomo, San, 49.
— Damasceno, 49, 92, 95.
— de Montenegro, 155.
— de Nápoles, 116.
— de Parma, 55.
— Picardi de Lichtenberg, 56.
— de la Rochelle, 127.
— de Santo Tomás, 93.
— de Sterngassen, 47, 56.
Juan el Teutónico, 10.
— XXII, Papa, 57.

Kabasilas, Nilus, 58.
Kalteysen, Enrique, 155.
Kempis, Tomás de, 47.
Kilwardby, Roberto, 51, 55.
Köllin, Conrado, 156.
Kydones, Demetrio, 58.

Lacordaire, 36.
Lamy, 149.
Landulfo de Aquino, 9, 10.
Lardico, 161.
Leclef, Ed., 41.
Lectura, 26.
Lenguaje, 138.
León XIII, Papa, 58, 147.
Lépicier, 156.
Lex aeterna, 131.
Liber de causis, 43, 48.
Libertad del acto creador, Negación de la, 84.
Libre albedrío, 39, 102, 129.
Lippi, Filippino, 17.
Literatura de controversia, 160.
— de cuestiones, 24.
Lombardo, Pedro, 49.
Longpyre, E. 78.
Luis, San, 41.

Macedo, 161.
Mai, Angelo, 42.
Maimónides, Moisés, 48, 88, 97.
Maistre, De, 148.
Maldad, 129.
Mandonnet, 16, 22, 41.
Mariales, Xantes, 156.
Marston, Roger, 116, 121.
Martín de Cremona, 159.
Massoulié, A, 157.
Mateo de Aquasparta, 78, 116, 121, 125, 126.
Materia, 110.
— Doctrina aristotélica de la, 110.
— prima, 111, 125.
— substancial, 111.
Materialismo, 109.
Mausbach, J., 118.
Mercier, Cardenal, 114.

Digitized by Google

Metafísica, 38, 91.
— Justificación de la, 60.
— Problemas de, 60.
Método científico, 32.
— de estudio, 37.
— histórico-genético para el estudio de Santo Tomás, 161.
Milagros, 74.
Milcuni, Guillermo, 58.
Mística alemana, 132.
Modo de trabajo, 27.
Molina, 93.
Monaquismo, 25.
Monopsiquismo, 16, 113.
Monte Casino, Monasterio de, 9.
Montfaucon, 41.
Moral teocéntrica, 134.
Moralidad, 134.
More Nebuchim, 48.
Morgott, 130.
Movimiento, 64.
— de la criatura racional hacia Dios, 128.
Mundo, Conservación divina del, 99.
— Idea divina del, 98.

Natalis, Herveo, 114.
Naturaleza, 134.
Nicolai, 22, 161.
Nicolás de Estrasburgo, 56.
— de Lisieux, 15.
Nominalismo, 63.

Obiectiones, 157.
Objetividad del pensamiento humano, 60.
Obra literaria, 22 y ss.
Obras apologéticas, 25.
Observación, Método de, 134.
Ocasionalista, 101.
Occam, 56.
Officium corporis Christi, 26.
Oischinger, 94.
Olivio, Pedro Juan, 114.
Oposición del agustinismo franciscano contra el aristotelismo, 51.
— entre materia y forma, 110.
Optimates, 140.
Opuscula, 33.
Orden dominicana y la difusión de la doctrina de Santo Tomás, 56 y ss.
— de fines del mundo, 99.
Orientación ético-religiosa, 44.
Ordo articulorum, 157.

Padres de la Iglesia, 39.
Paquet, 156.
Pasividad del entendimiento, 117.
Peckham, John, 18 y ss., 30, 51, 114, 116, 121, 122.
Pedro de Andria, 26, 54.
— de Auvernia, 17, 53.
— de Ibernia, 9.
— Lombardo, 11.
— de Palude, 56.
— de Poitiers, 50.
— de Tarantasia (v. Inocencio V, Papa.)
Pegues, P. Tomás, 88, 156.
Pelagiana, Herejía, 39.
Pelzer, A., 11.
Pensamiento y Ser, 59 y ss.
— humano, Rasgos subjetivos del, 62.
— Primeros principios del, 66.
Pequeños escritos filosóficos, Opuscula, 23.
Percepción sensible, 117.
Peripatetismo averroísta, 16.
Peripatetismo cristiano, 16.
Personalidad científica, 27.
Petit, Juan, 142.
Petri de Godin, Guillermo, 155.
Pinard de la Boullay, 74.
Pío X, 58.
Pío XI, 58, 147, 148.
Platón, 28, 96, 98, 116.
Poder del Estado, Clases de, 140.
— Origen del, 137.
— papal, Doctrina del, 152.
Porfirio, 48.
Potencia, 110.
Potencias del alma, 116.
Prado, Del, 156.
Praepositino, 92, 159.
Predicadores, Orden de, 10.
Primera substancia, 67.

Digitized by Google

Principia, 26.
Proclo, 48.
Providencia divina, 102.
— Realidad de la, 102.
— Universalidad de la, 103.
Pseudo Areopagita, 11, 48 y ss., 92, 95.

Quaestio, 157.
Quaestiones disputatae, 24, 104, 156.
— *fratris Alberti*, 11.
— *quodlibetales*, 15.
Quetif, 161.
Quidort, Juan, 55.
Quiditas, 65.
Quodlibetalia, 12, 45, 150.

Racionabilidad de la Fe en las verdades sobrenaturales, 73.
Rada, 161.
Rafael, 32.
Raimundo de Peñafort, 14, 25.
Ramberto de Primadizzi, 55.
Razón, 129, 138.
Realismo, 63.
Reginaldo de Piperno, 20, 29, 30, 54.
Regulae aeternae, 122.
Reinaldo de Aquino, 10.
Relación entre el alma y el cuerpo, 109.
Remigio de Girolami, 27, 54.
Representaciones, 122.
Res, 65.
Responsio de articulis VI, 25.
— — *XXXVI*, 25.
— — *XLII*, 25.
— — *CVIII*, 25.
— *ad Bernardum abbatem*, 25.
Revelación sobrenatural, 71.
Rey, 142.
Ricardo de San Víctor, 82, 127.
Ripa, Rafael, 156.
Roberto de Courzon, 127.
— de Herford, 55.
— de Kilwardby, 18.
— de Melun, 50, 82, 158, 159.
Roccaseca, 9.
Rolando de Cremona, 159.
Rolfes, E., 60.
Romanus, Fr., 19.
Rubeis, 22, 161.
Ruperto de Deuz, 49.

Sagrada Escritura, 40, 49.
Saenz de Aguirre, 161.
San Víctor, Hugo de, 49.
— — Ricardo de, 49.
Santos Padres, 49.
Satolli, 156.
Scheler, 115.
Scintilla animae, 132.
Scolarios, Georgios, 58.
Scoto, Duns, 52, 56, 161.
Secunda secundae, 54.
Sent, 93, 119.
Sentidos externos, 116.
— internos, 116.
Ser, 65.
— abstracto universal, 94.
— Primeros principios del, 66.
— Significaciones del, 64.
Siger de Brabant, 16, 17, 27.
Simón de Tournai, 82, 159.
Simplicio, 48.
Sindéresis, 132.
Sinibaldo, 9.
Síntesis, 34.
Sistema de Santo Tomás de Aquino, 59 y ss.
Sneck, Cornelio van, 156.
Sobrenatural, Horizonte de lo, 59.
— Reino de lo, 69.
Sobrenaturaleza, 134.
Sobre el tratamiento de los judíos, 12.
Sociedad, Teoría de, 135.
Species intelligibilis, 60 y ss., 119, 125.
Stojcovic de Ragusa. Juan, 155.

Strabón, Walafrid, 49.
Substancia, 65.
— Segunda, 67.
Substancias, 40, 68.
— Realidad de las, 67 y ss.
Summa contra Gentes, 14, 25, 33, 43, 45, 73, 78, 79, 83 y ss., 104, 155.

Digitized by Google

Summa Theol, 32, 35, 36, 38, 50, 58, 63, 68, 74, 85, 87, 88, 93, 96 y ss., 100, 102, 107, 109, 113, 119 y ss., 124 y ss., 130, 131, 149, 151.
Suppositum, 68.
Suso, Enrique, 47, 83, 95.
Sylvestris de Ferrara, Francisco, 155, 156.

Tabarelli, 156.
Tauler, 47.
Tempier, Esteban, 51, 55, 58.
Temporalidad del mundo, 97.
Teodora, condesa de Theate, 9.
Teodorico de Friburgo, 55.
Teología, 32.
— práctica, 25.
Teólogos franciscanos, Disputa con los, 18.
Teoría del conocimiento, 80.
Themistio, 48.
Tiempo, Idea, 64.
Tiranía, 141.
Tiranicidio, 141.
Tolomeo de Lucca, 25, 27, 48.
Tomás de Suttón, 55, 116.
Toulouse, Iglesia de los Dominicos de, 21.
Tractatus Fr. Thomé contra mag. Sogerum de unitate intellectus, 16.
Tradición científica, 37 y ss.
Traini, Fr., 17.
Triunfo de Ancona, Agustín, 53, 155.

Uccelli, P. A., 22, 161.
Ulrico de Estrasburgo, 55.
Unidad de la esencia divina, 39.
— esencial del hombre, 114.
— de la forma substancial en el hombre, 18.
Universales, Doctrina de los, 63.
Universo, Orden del, 32.
Unum, 65.
Urbano IV, Papa, 41 y ss.
Urbano V, Papa, 14.

Verdad sobrenatural, Realidad de la, 69.
Vernani, Guido, 155.
Versorio, 156.
Virtud cristiana, 132.
Vita activa, 151.
— *contemplativa*, 151.
Vitoria, Francisco de, 156.
Voluntad en el acto moral, Participación de la, 129.
— humana, Libertad de la, 103.

Walter de Brujas, 121.
Ware, Guillermo de, 52.
Willmann, 37.

Digitized by Google

ILUSTRACIONES

Digitized by Google

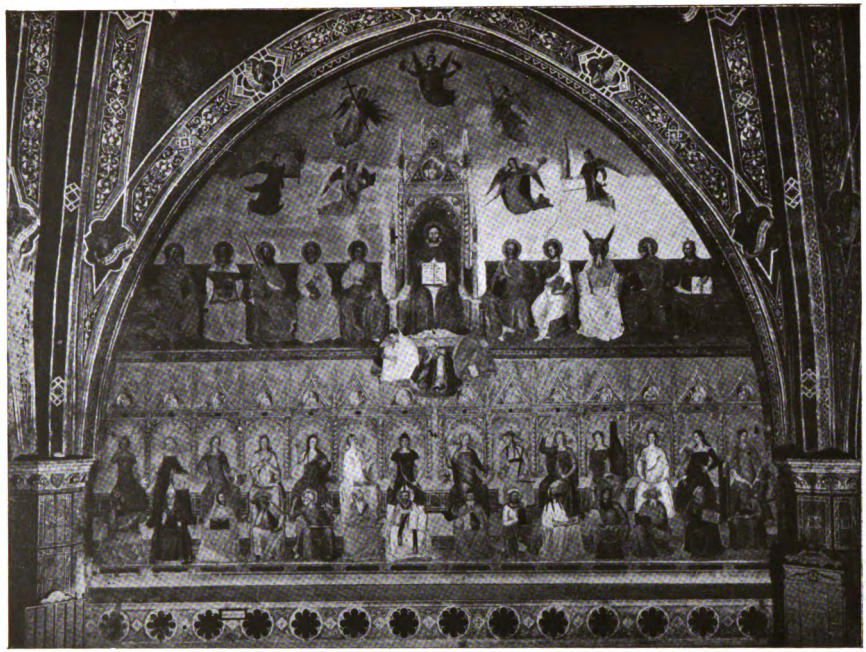
Digitized by Google

Abadía de Montecassino. *(Fot. Alinari)*

Digitized by Google

Sepulcro de la familia de los Aquino en Santo Domingo el Mayor, de Nápoles
(Fot. Alinari)

Digitized by Google



TADEO GADDI. Alegoría de la Religión católica, y triunfo de Santo Tomás de Aquino, en el claustro de Santa María Novella, de Florencia. *(Fot. Alinari)*

Digitized by Google

Fra Angelico da Fiesole. Santo Tomás de Aquino, en la Capilla de Nicolás V, del Vaticano, Roma
(Fot. Alinari)

IV

Digitized by Google

FRA ANGELICO DA FIESOLE. La Escuela de Santo Tomás. Galería Antigua y Moderna de Florencia
(Fot. Alinari)

Digitized by Google

FILIPPINO LIPPI. Disputa de Santo Tomás con los herejes. Iglesia de Santa María Sopra Minerva, Roma. *(Fot. Alinari)*

Digitized by Google

Portada de las obras de Santo Tomás de Aquino, edición de 1570, conservada en la Universidad de Salamanca

Digitized by Google

¶ Incipit scōs liber sēntēciaꝝ clarissimi ⁊ ssimi theologorū principis Sancti Thome Aquatis ordinis pdicatorꝝ.

Spiritus eius ornauit celos: et obstetricāte manu ei⁹ educt⁹ ē colubēr tortuosus. Job. z6. Creaturarum considerātio pertinet ad theologos ⁊ ad pbos: sed diuersimode. pbi. n. creaturas cōsiderant fm q̄ in ipsis nātōrisunt. vñ ipsias cās et passiones rerꝝ inquirunt: sed theologus considerat creaturas ꝑ q̄ a principio pncipio cperūt: ⁊ in finē vltimū ordinātur: qui de⁹ est: vñ recte diuina sapientia noiatur. qz altissimā cām considerat q̄ deus ē: vñ dr Ecclesi. 4. z. Nonne deus fecit sanctos suos enarrare ⁊c. per modū istū in hoc scō libro de creaturis agit. vñ materia eius ex verbis pmissis accipi potest: ex quib⁹ tria elicere possum⁹. Prerꝝ principiū: pncipū ipsius actum: ⁊ actus effectum. Ex parte pncipij duo tangūtur. s. spūs ⁊ manus: spūs bonitatis vel volūtatis sue: ꝗ man⁹ ptātis. De hoc spū dr i ps. Emitte spm tuum ⁊ creabūt: Quia fm Diony. 4.° capi. de di. no. Sicut sol radios suos emittit ad corporꝝ illuminatiōem: ita diuina bonitas radios suos. i. pticipationes sui diffundit ad rerꝝ creationes: Et ō Augu. dicit q̄ in ēcētū bonus ē summus: istū spūm negauerūt q̄ posuerūt deum ꝓduxisse res ex nēcitate nāe: ⁊ nō ex libertate volūtatis: ⁊ ta quos dicit Diony. ca. 4. de di. no. Qz diuus amor nō pmisit eū sine germine esse. Sed de manu ptātis eius in ps legit. Aperiēte te manū tuam oia implebunt bonitate. In manu siquid ē ei⁹ erāt oēs fines terre: q̄ ab eterno non nisi in eius prāte erant. Aperta enim manu clauc amoris creature pdicrūt. B est manus de qua dicit Esa. 59. Ecce non ē abbreuiata manus eius: quia infinita sua virtute rerum subam in eē pducit: hanc manus abbreuiare voluerūt qui a deo nihil fieri posse ex nihilo astruxerūt. Et sic apper in pductiōe creaturaꝝ trinitas psonaꝝ. in spū ipe spo scūs ē qs di cit sapie. i. Spūs domini repleuit oēm terraz. In mānū filius g ēt brachiū pris dr. Job. 40. Si bēs brachiū sicut deus ⁊c. eo q̄ ipe ē virtus ⁊ sapia pei. pnie Lor. i. Et ola p ipm fcā sunt. Jo. i. Sed in pnoie eius persona patris ex primitur cuius ē ⁊ filius ⁊ spūs scūs. De quo dr Ben. pxīo. In pncipio creauit deus celū ⁊ terrā. Sed ex parte actus tangit ēt duo. s. ornatum ⁊ obstetricīōis officiū: ornatus pinet ad dispōnē rerꝝ: quia eas varia pulchritudie decorauit: vt dr Ecclesi. 4. z. Magnalia sapie sue ēcorauit. De hac etiam pulchritudine Boetius dicit Mundum mente gerēs pulchrum pulcherrimus ipse. Sed obstetricatio pertinet ad prouidentie gubernationem: qua creaturas per se subsistere non valentes ad modum obstetricis in esse conseruat: necessaria in finem ministrat ⁊ ipedimēta repellit etiam mala in bonum ordinando. vñ dr Job. 38. Fm similem meta fotam: quis conclusit bostus mare qñ erumpebat ⁊c. Ex pte effectus duo tangit. s. celum ⁊ colubrum tortuosum. In celo duo considerare possumus. s. stabilitatem. puer. 3. Stabiliuit celos prudētia ⁊ indēficientē claritatem de qua ecclesi. z4. Ego feci in celis vt oriretur ⁊c. vnde per celos intelligere possum⁹ creaturas que i decore suo firmiter persteterūt. Similiter in colubro tortuoso tuo considerare possumus. s. obscuritatem ⁊ obliquitatem. Primus in nomine colubri: quia coluber dicitur quasi colēs vmbram q̄ sonat in pūtionē lucis: obliquitatē in hoc q̄ dicit tortuosum. distortum eni ē quod rectitudine obliquat, Et ō p hunc colubrum tortuosum creature ille intelligi possūt: quaꝝ pulchritudo est p ptrā obscurata: ⁊ rectitudo obligata ⁊ pcipue diabolū: cuius inuidia mors intrauit in orbem terrarum. sapie. 3. Et de vmbra sitate eius dr. Job. ii. Sub vmbra dormit in secreto calami. Et de eius tortuositate dicit Esa. z7. Visitabit dnūs i gladio suo duro ⁊c. Recte q̄ celos spūs ornasse dr: q̄ in creaturis que suum ordinē seruauerunt: diuina bonitas clarius resplēdet: ⁊ decoris ornatus imutatus non est. Recte et dr coluber tortuosus manu obstetricante educt⁹: quia in malis relucet ēt diuina potentia: per hoc q̄ cobibētur: ⁊ diuina prouidentia p hoc q̄ eoꝝ mala ordinātur in bonum: ⁊ sic pz materia bui⁹ scōi libri in quo de institutione creaturārū agit: ⁊ lapsu per ptrā angeli vel hois.

¶ Unum esse rerum pncipium ostendit non plura: vt quidam pruauerunt. Bist. I.

Creationez rerū insinuās scriptura: deum eē creatorē initium omnīꝝ tēporis atq̄ oium visibilium vel invisibilium creaturarū: in primordio sui ostēdit dicēs. In pncipio creauit deus celum ⁊ terraz. His etenim verbis Moyses spiritu dei afflatus: in vno pncipio a deo creatore mundum factū refert: cēdens errorē quorūdā plura sine pncipio fuisse pncipia opinantiū, Plato nāq̄ tria initia fuisse existimauit: deū. s. ⁊ exēplar: ⁊ materiā: ⁊ ipsa increata sine pncipio: ⁊ deum quasi artificem: non creatorem. Creator etenim est qui ō nihilo aliquid facit: ⁊ creare proprie est de nihilo aliqd facere: facere vero nō est mō de nihilo aliquid opari: sed etiam de materia. Unde ⁊ hō vel āgelus dicit aliqua facere: sed nō creare. Vocaturq̄ factor siue artifex: ꝗ nō creator: hoc eni nomen soli deo ꝓprie ꝑgruit qui ⁊ de nihilo quēdā: ⁊ de aliquo aliqua facit. Ipe est ergo creator ⁊ opifex ⁊ factor: sed creatoris nomen sibi ꝓprie retinuit: alia vero noia ēt creaturis cōmunicauit. In scripturis tamē sepe creator accipitur nāq̄ factor: ⁊ creare sicut facere sine distinctiōe significationis.

¶ Qz hec verba facere ⁊ agere non dicunt de deo fm eaz rōnem qua dicūt de creaturis.

Erū tamen sciendum est hec verba. s. creare: facere: ⁊ agere ⁊ aliahmōi de deo non posse, dici fm cam rōnē qua dicūt de creaturis. Quippe cū dicimus cū aliqd facere nō aliquē ī opando moto illi ī telligim⁹ inesse: vel aliquam in laborando passionem: sicut nobis solet accidere: sed eius sempiterne voluntatis nouum aliquem significamus effectum. i. eterna eius volūtate al-

a4

Página de la *Summa Theologica*.
(De una edición conservada en la Universidad de Salamanca)

Digitized by Google

EDITORIAL LABOR, S. A.
BARCELONA
MADRID - BUENOS AIRES

Digitized by Google

Digitized by Google

ÍNDICE DE LOS MANUALES PUBLICADOS

1. Introducción al estudio de la Química experimental (2.ª edic.) ..... [illegible]
2. Introducción al estudio de la Botánica: Lenguaje ..... [illegible]
3. Teoría general del Estado (2.ª edic.) ..... [illegible]
4. Mitología griega y romana (2.ª edic.) ..... [illegible]
5-6. Introducción al Derecho humano ..... [illegible]
7. Economía política (2.ª edic.) ..... [illegible]
8. Tendencias políticas en Europa en el siglo XIX ..... [illegible]
9. Historia del Imperio bizantino (2.ª edic.) ..... [illegible]
10. Astronomía (2.ª edic.) ..... [illegible]
11. Introducción a la Química inorgánica (2.ª edic.) ..... [illegible]
12. La escultura y el libro (2.ª edic.) ..... [illegible]
13. Las grandes pensadores (2.ª edic.) ..... [illegible]
14. Los pintores impresionistas (2.ª edic.) ..... [illegible]
15. Compendio de Armonía (2.ª edic.) ..... [illegible]
16-17. Gramática castellana (2.ª edic.) ..... [illegible]
18. Hacienda pública. I: Parte general (2.ª edic.) ..... [illegible]
19-20. Hacienda pública. II: Parte especial (2.ª edic.) ..... [illegible]
21. Cultura del Renacimiento (2.ª edic.) ..... [illegible]
22. Geografía física (2.ª edic.) ..... [illegible]
23-24. Etnografía (2.ª edic.) ..... [illegible]
25-26. Historia de la Medicina. I ..... [illegible]
27. Concepción del Universo, según los grandes filósofos modernos (2.ª edic.) ..... [illegible]
28. La poesía homérica ..... [illegible]
29. Vida de los hombres: Edades de la Alta Media ..... [illegible]
30. Historia de la Literatura italiana ..... [illegible]
31. Antropología (2.ª edic.) ..... [illegible]
32-33. Zoología: Invertebrados. I ..... [illegible]
34. Meteorología (2.ª edic.) ..... [illegible]
35-36. Aritmética y Álgebra (2.ª edic.) ..... [illegible]
37. La educación activa (2.ª edic.) ..... [illegible]
38. Islamismo (2.ª edic.) ..... [illegible]
39. Gramática latina (2.ª edic.) ..... [illegible]
40. Kant (2.ª edic.) ..... [illegible]
41. Prehistoria, I: Edad de la piedra (2.ª edic.) ..... [illegible]
42-43. Historia de los Estilos artísticos (2.ª edic.) ..... [illegible]
44. Introducción a la Química general (2.ª edic.) ..... [illegible]
45. Trigonometría plana y esférica (2.ª edic.) ..... [illegible]
46-47. Física teórica, I: Mecánica, Acústica, Luz, Calor ..... [illegible]
48. Psicología aplicada (2.ª edic.) ..... [illegible]
49-50. Historia de la Literatura inglesa ..... [illegible]
51-52. Historia de la Medicina. II ..... [illegible]
53. Orientación profesional (2.ª edic.) ..... [illegible]
54-55. Geología, I: Volcanes. Estructura de las montañas. Temblores de tierra (2.ª edic.) ..... [illegible]
56. Historia de la Geografía (2.ª edic.) ..... [illegible]
57-58. Historia del Derecho romano (2.ª edic.) ..... [illegible]
59. Grafología ..... [illegible]
60. Derecho internacional público (2.ª edic.) ..... [illegible]
61-62. Historia de las clases sociales. La sociedad y Edad Media ..... [illegible]
63. El teatro ..... [illegible]
64-65. Historia de la Economía. Antigüedad y Edad Media ..... [illegible]
66. Introducción a la Genética (2.ª edic.) ..... [illegible]
67. Socialismo (2.ª edic.) ..... [illegible]
68. Compendio de Instrumentación ..... [illegible]
69. Historia de la España musulmana (2.ª edic.) ..... [illegible]
70. Historia de Inglaterra (2.ª edic.) ..... [illegible]
71. El Parlamento ..... [illegible]
72. Orientación de la clase media ..... [illegible]
73-74. La pintura española (2.ª edic.) ..... [illegible]
75. La época de los descubrimientos ..... [illegible]
76. Cooperativas de consumo ..... [illegible]
77. India (2.ª edic.) ..... [illegible]
78-79. La escritura de Leonardo ..... [illegible]
80. Prehistoria, II: Edad del bronce ..... [illegible]

Digitized by Google

Digitized by Google

ÍNDICE DE LOS MANUALES PUBLICADOS

1.	Introducción al estudio de la Química experimental (2.ª edic.)	R. Blochmann
2.	Introducción al estudio de la Botánica: La planta.	A. Hansen
3.	Teoría general del Estado (2.ª edic).	O. G. Fischbach
4.	Mitología griega y romana (3.ª edic.).	H. Steuding
5-6.	Introducción al Derecho hispánico	J. Moneva
7.	Economía política (2.ª edic.)	C. J. Fuchs
8.	Tendencias políticas en Europa en el siglo XIX	Heigel-Endress
9.	Historia del Imperio bizantino (2.ª edic.)	K. Roth
10.	Astronomía (2.ª edic.)	J. Comas Solá
11.	Introducción a la Química inorgánica (2.ª edic.)	B. Bavink
12.	La escritura y el libro (2.ª edic.)	O. Weise
13.	Los grandes pensadores (2.ª edic.)	O. Cohn
14.	Los pintores impresionistas (2.ª edic.)	Béla Lázár
15.	Compendio de Armonía (2.ª edic.)	H. Scholz
16-17.	Gramática castellana (2.ª edic.)	J. Moneva
18.	Hacienda pública, I: Parte general (2.ª edic.)	Van der Borght
19-20.	Hacienda pública, II: Parte especial (2.ª edic.).	Van der Borght
21.	Cultura del Renacimiento (2.ª edic.)	R. F. Arnold
22.	Geografía física (2.ª edic.).	S. Günther
23-24.	Etnografía (2.ª edic.)	M. Haberlandt
25-26.	Historia de la Medicina, I	P. Diepgen
27.	Concepción del Universo, según los grandes filósofos modernos (2.ª edic.)	L. Busse
28.	La poesía homérica	G. Finsler
29.	Vida de los héroes: Ideales de la Edad Media, I.	W. Vedel
30.	Historia de la Literatura italiana	K. Vossler
31.	Antropología (2.ª edic.)	E. Frizzi
32-33.	Zoología: Invertebrados, I	L. Böhmig
34.	Meteorología (2.ª edic.)	W. Trabert
35-36.	Aritmética y Algebra (2.ª edic.)	P. Crantz
37.	La educación activa (2.ª edic.)	J. Mallart Cutó
38.	Islamismo (2.ª edic.)	S. Margoliouth
39.	Gramática latina (2.ª edic.)	W. Votsch
40.	Kant (2.ª edic.)	O. Külpe
41.	Prehistoria, I: Edad de la piedra (2.ª edic.)	M. Hoernes
42-43.	Historia de los Estilos artísticos (2.ª edic.)	K. Hartmann
44.	Introducción a la Química general (2.ª edic.).	B. Bavink
45.	Trigonometría plana y esférica (2.ª edic.)	G. Essenberg
46-47.	Física teórica, I: Mecánica. Acústica. Luz. Calor	C. Jäger
48.	Psicología aplicada (2.ª edic.).	Th. Erismann
49-50.	Historia de la Literatura inglesa	A. M. Schröer
51-52.	Historia de la Medicina, II	P. Diepgen
53.	Orientación profesional (2.ª edic.)	J. Ruttmann
54-55.	Geología, I: Volcanes. Estructura de las montañas. Temblores de tierra (2.ª edic.)	F. Frech
56.	Historia de la Geografía (2.ª edic.)	C. Kretschmer
57-58.	Historia del Derecho romano, I (2.ª edic.)	R. von Mayr
59.	Grafología	Matilde Ras
60.	Derecho internacional público (2.ª edic.)	Th. Niemeyer
61-62.	Historia de las Artes industriales, I: Antigüedad y Edad Media	G. Lehnert
63.	El teatro	Chr. Gaehde
64-65.	Historia de la Economía, I: Antigüedad y Edad Media	O. Neurath y H. Sieveking
66.	Introducción a la Ciencia (2.ª edic.)	J. A. Thomson
67.	Socialismo (2.ª edic.)	R. MacDonald
68.	Compendio de Instrumentación	H. Riemann
69.	Historia de la España musulmana (2.ª edic.)	A. G. Palencia
70.	Historia de Inglaterra (2.ª edic.)	L. Gerber
71.	El Parlamento	Sir C. P. Ilbert
72.	Orientación de la clase media	L. Müffelmann
73-74.	La pintura española (2.ª edic.)	A. L. Mayer
75.	La época de los descubrimientos	S. Günther
76.	Cooperativas de consumo	F. Staudinger
77.	India (2.ª edic.)	S. Konow
78-79.	La escultura de Occidente	H. Stegmann
80.	Prehistoria, II: Edad del bronce	M. Hoernes

Digitized by Google

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS
WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN
THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY
WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH
DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY
OVERDUE.

MAR 1 1935

APR 14 1948

JUL 17 2007

LD 21-100m-8,'34

Digitized by Google

B765
T54G75
Grabmann, M.
Santo Tomas de Aquino.
APR 15 1934
MAR 1 1935
APR 14 1946
MAR 2 1935
MAY 6 1948
829811
B
765
T54G75
THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

171. Geog
172. Teor
173. Dicti
174. Países
175. Lógi
176. Los
177. Filos
178. El a
179. El d
180-181. La e
182. Man
183. Citol
184. Orig
185. El C
186. Esta
187-188. Psiqu
189-190. Arqu
191. Los
192-193. Paleo
194. Paleo
195. Geog
196. Geog
197. La v
198. Di

199-200. Ge
201. Co
202. El
203. Ec
204. H
205. M
206. H
207-208. H
209-210. L
211-212. C
213. G
214. G
215. C
216-217. L
218. I
219-220. T
221-222. A
223-224. I
225. I
226-227. I
228. A
229. I
230. C
231. Federico Froebel ..... [illegible]
232. Economía y Política agraria ..... W. Wygodzinski
233. Países bálticos ..... M. Friederichsen
234. Oceanografía física ..... G. Schott
235-236. Historia de las ideas políticas, I ..... R. G. Gettell
237-238. Historia de las ideas políticas, II ..... R. G. Gettell
239. Los idearios políticos de la actualidad ..... H. Heller
240. Santo Tomás de Aquino ..... M. Grabmann
241. La Psicología contemporánea ..... J. V. Viqueira
242. La Enseñanza científico-natural ..... Kerschensteiner
243. La educación de la adolescencia ..... D. Barnés
244-245. Historia de la Música ..... H. Riemann
246. Historia de Rusia ..... A. Markoff
247. Instituciones romanas ..... L. Bloch
248. Organización del Comercio exterior ..... R. Michels
249. Despoblación y colonización ..... S. Aznar
250-251. Geografía de la Rusia soviética, I ..... E. F. Lesgaft
252. Geografía de la Rusia soviética, II ..... E. F. Lesgaft
253-254. Países escandinavos ..... H. Kerp
255-256. Derecho mercantil comparado ..... A. Vicente y Gella

NUEVOS VOLÚMENES EN PREPARACIÓN

UC135723
Digitized by Google

Digitized by Google